ACTUALIDAD TEOLÓGICA ESPAÑOLA

LA HUMANIDAD NUEVA

Ensayo de Cristólogía

Volumen I

José Ignacio González Faus

4.ª edición

EAPSA • HECHOS Y DICHOS • MENSAJERO
RAZÓN Y FE • "SAL TERRAE"

Imprimi potest: Juan Torres. S. J.
Praep. Próv. Tarracon.
Barcelona, 26 de marzo de 1974.

Nihil obstat: D. MANUEL GESTEIRA.
Imprímase: DR. JOSÉ M. MARTÍN PATINO.—*Provicario General.*
Madrid, 24 de diciembre de 1974.

ISBN 84-213-0378-3 EAPSA (obra complela)
ISBN 84-213-0380-5 EAPSA (tomo I)
ISBN 84-271-0901-6 MENSAJERO (obra complela)
ISBN 84-271-0902-4 MENSAJERO (tomo I)
ISBN 84-293-1013-4 "SAL TERRAE" (obra completa)
ISBN 84-293-1014-2 "SAL TERRAE" (tomo I)
ISBN 84-7128-246-1 RAZÓN Y FE (obra completa)
ISBN 84-7128-247-X RAZÓN Y FE (tomo I)
ISBN 84-7220-132-r> HECHOS Y DICHOS (obra completa)
ISBN 84-7220-133-3 HECHOS Y DICHOS (tomo I)

Depósito legal: BU-3.38. -1979 (I)

GRÁFICAS HALAR, s. *h.* - Andrés de la Cuerda, Madrid - 15. —1974
Reimpresión en offset, realizada por EMPRENTA DE ALDECOA, Diego de Siloe, 18 - Burgos.

SUMARIO

VOLUMEN I

Págs.

VOLUMEN II

PARTE SEGUNDA

LA DOGMÁTICA CRISTOLÓGICA

Sección I.— Hacia la síntesis patrística *Págs.*

Sección **II. — La ruptura de la síntesis**

CONCLUSIÓN

ESBOZO SISTEMÁTICO

CONFÍTEOR...

"Por mi grandísima culpa." Por el desafuero y la audacia de intentar escribir una Cristología.

Los clásicos grecolatinos tenían unos magníficos proverbios para justificar sus fracasos. Ahora, tras el cansancio y la saturación que siguen al remate de una obra larga, absorbente y de elaboración lenta, sería reconfortante uncirle un prólogo que glosara el antiguo adagio: *in magnis voluisse satis est.* O evocar la fábula de Faetonte, que quiso conducir el carro del sol y estuvo a punto de quemar la tierra, pero que, al menos, "cayó por haberse atrevido' a algo serio"...

Quien tenga una panorámica sólo mediana del estado actual de la teología, sabrá que es una audacia desmesurada el intentar una obra sistemática, cuando cada capítulo requeriría un especialista para él solo. Puede que haya consideraciones pedagógicas o exigencias de reflexión personal capaces de justificar esa audacia. Pero al menos parece honrado dejar constancia de ella: ésta no es una obra "científica" o de investigación aunque haya intentado ser seria. El material exegético o histórico que utiliza es, en muchos casos, de segunda mano. Sólo intentan ser de primera mano las respuestas que con él se confeccionan a una serie de cuestiones.

El especialista sentirá comprensiblemente la tentación de intervenir. Y lo trágico es que la sentirá allí mismo donde el profano o el simple interesado quizás sienta ya la tentación de abandonar. Esta era la segunda gran dificultad de la obra. Durante su redacción he puesto empeño en no olvidar el consejo que una persona amiga me dio en una sobremesa, exactamente la noche antes de poner manos a la máquina: "A ver si haces

una cosa que la podamos leer nosotros." El empeño probablemente ha fracasado. Al final se acaba hablando de "los liberales", aun a riesgo de dar la impresión de que éste es un libro sobre las elecciones inglesas y no un libro de teología. O se navega entre expresiones latinas y griegas, que han de ser traducidas, pero que, a la hora de la verdad, son insustituibles porque una vez traducidas ya significan otra cosa. La jerga teológica resulta invencible. Y quizás se hubiese hecho más cómoda la lectura suprimiendo todas las referencias. Pero un *spray* de erudición y una cierta agresividad bibliográfica ayudan a vencer la inseguridad. *Mea culpa.* Y el lector hará bien si no les hace demasiado caso...

Por si todo eso fuera poco, se repiten algunas cosas ya dichas por el autor en otras ocasiones. Y la repetición pasa por ser Un signo de caducidad... Pero la obra, que ha nacido a partir de apuntes de clases, debía ser fiel a] posible interés sistemático del lector y del estudiante de teología, a quien se favorece suministrando totalidades de material y no imponiéndole una dispersión excesiva.

Esto nos lleva a decir también una palabra sobre el método. La obra intenta seguir un método preferentemente histórico. El autor está cpnvencido de que las épocas llamadas de crisis son épocas en que se impone estudiar mucho la historia, interrogarla y aprender de ella. Pero esto es precisamente lo que no se suele hacer en épocas de crisis, porque éstas se caracterizan por una desconfianza radical hacia el pasado que se derrumba y por una pérdida del crédito y autoridad de la tradición. Y esta desconfianza la acrecientan hoy muchos ancianos venerables, que suelen identificar a la tradición con el mundo *camp*, con los felices años veinte o con la época de su abuelita la pobre qué trajes llevaba. Y van recomendando a gritos a los "depravados curas jóvenes" una fidelidad a la Tradición que, en realidad, es fidelidad al siglo pasado o, a lo sumo, en los más cultos de ellos, fidelidad a la Contrarreforma. Este libro trata de escuchar a la tradición bíblica y patrística, y cree haber aprendido mucho de ellas. Pero se acaba deliberadamente con la Reforma. Luego de ésta vinieron la Contrarreforma y la Modernidad. La Contrarreforma apenas pudo crear tradición porque casi sólo era defensiva, y hoy se liquida. Y la Modernidad pertenece a nuestro presente, desde el

que leemos, más que al pasado que leemos. La tenemos muy en cuenta: pero no para situarla del lado del objeto a estudiar o del interlocutor al que se interroga, sino más bien de parte del sujeto que estudia y pregunta. Por eso no se lleva, temáticamente hablando, ningún capítulo.

Usar un método histórico no significa estudiar la historia por simple curiosidad de erudito. Cuando el autor comenzó a enseñar, hace pocos años, era la época en que se abandonaba el sistema de las tesis escolásticas y en que el positivismo teológico parecía la gran panacea. El gran método había de ser exponer la Biblia y los Santos Padres. Hasta que un buen día, al acabar uno de los primeros cursos, un alumno, que hoy corre por algún lugar de América Latina sorteando dictaduras de derechas, se permitió la siguiente crítica: "Nos has expuesto lo que creyó san Pablo, y lo que creyó san Justino y lo que creyeron los cristianos de antes. Podías habernos dicho también qué es lo que hemos de creer los cristianos de hoy." Era muy fácil dar una respuesta escapista y verdadera: uno no tiene la asistencia del Espíritu Santo para eso. Pero, sin embargo, la crítica tenía buena parte de razón y había puesto el dedo en la llaga. Por ello conviene advertir que el pasado no va a ser leído en esta obra de manera asépticamente neutral o simplemente erudita. Está leído "interesadamente", y no hay recato en confesarlo: porque es grande el interés en responder a aquella cuestión, con fidelidad al ayer y con lealtad al hoy. Se ha intentado hasta el máximo el leerlo con objetividad. Pero sabiendo que no existen más objetividades que las poseídas por sujetos; los cuales preguntan y sufren y progresan, interpretan, necesitan y dan. Y por ello, mal que bien, al leer se interroga, se subraya, se selecciona, se aprende y se intenta sacar, del en-sí del ayer, el para-nosotros del hoy.

Finalmente, es obligado confesar también que la obra intenta ser de eso que se llama Teología Sistemática o Dogmática. Hace un esfuerzo por dejar de lado todas las cuestiones que, en una división clásica de los tratados, se llamarían de Teología Fundamental o, más ranciamente, "de Christo Legato": fundamentación crítica de la pretensión de Jesús, de su Resurrección o de la confesión de su Filiación Divina. Este proceder viene impuesto por la presencia de esta obra en una colección de tratados teológicos. Las cuestiones aludidas han

quedado asignadas a otro lugar en la citada colección. Se ha hecho un esfuerzo por respetar la división de tareas y por no pisar terreno ajeno. Ello no siempre era posible, porque todo el mundo está de acuerdo en qua la división entre Fundamental y Sistemática es bastante imperfecta, y en que ambas se entretejen mutuamente. Pero si no se ha conseguido tampoco es demasiado grave. En fin de cuentas, el orden de los factores no altera el producto... con tal que se siga multiplicando, claro.

J. I. G. F.
marzo 1974

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

La necesidad que me plantean los editores de una reimpresión lo más rápida posible, impide una serie de correcciones y reelaboraciones. Pero creo que la obra las necesita hoy por estos dos motivos: porque al cabo de año y medio de haberla escrito es uno más consciente de sus puntos débiles, y porque este lapso de tiempo se ha caracterizado precisamente por la aparición de grandes Cristologías (Kasper, Schillebeeckx, O. González, Bouyer...).

Aludir a "la inesperada buena acogida" que ha encontrado la primera edición podría sonar a propaganda camuflada, si no fuese más bien testimonio de una realidad bien seria y exigente y de la que no cabe presumir demasiado: la terrible pobreza teológica de nuestro catolicismo autosatisfecho de antaño, y la necesidad alarmante y perentoria en que se debaten los pocos españoles que todavía conservan algún interés por la fe en Jesús, en demanda de unas respuestas para las que nuestra Iglesia carece hasta de preparación remota. Pensando en nuestros estudiantes de teología no puedo menos de añadir: ojalá que esta anécdota intrascendente de la reedición de un libro pesado y largo sirva para ayudarles a creer en la fecundidad de esa semilla que se pudre en la tierra del estudio lento y a largo plazo, tras la utopía de una verdad que sólo sirve a sus esclavos.

J. I. G. F.
noviembre 1975

INTRODUCCIÓN

El problema del conocimiento de Jesús

Ya antes de empezar, la Cristología se **enfrenta** con **una** objeción que no puede rehuir: ¿es posible conocer a Jesús de Nazaret?

Este problema ha de abordarse. Y no simplemente por razones eruditas o pedagógicas, ni por afán de totalidad sistemática. Es un problema con el que nuestra época se ha encontrado, y que pone en juego a la Cristología misma: si no es posible conocer a Jesús, ¿qué tipo de reflexión podrá hacer la comunidad creyente sobre El? Se puede argüir que se trata de un seudoproblema, o de un problema paralizante *; se puede hacer de la necesidad virtud y decir que no necesitamos al

[1] Esta objeción viene precisamente de las cristiandades más revolucionarias, como es el caso de buena parte de América Latina, y se inserta en el marco de una crítica despiadada a la concepción occidental de la ciencia, la cual ha sido domesticada por el sistema en beneficio propio y privada de su "capacidad de sospecha" ("Marx fue llamado un maestro en sospechas"): y al tomar como criterio de verdad lo verificable, termina siempre en una canonización del *status quo*. Cf. vg. J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia* (Sigúeme, 1971), pp. 279-82; 296-310; 318 etc. En contra de lo que parece, esta objeción no es nueva. Ya a fines del siglo pasado, un autor tan poco sospechoso de hacer apologética como P. J. PROUDHON, acusaba a toda la crítica histórica sobre Jesús de ser "abstracta y unidimensional": "tras haber rechazado las profecías, los milagros, las apariciones, tras haber puesto en el escaparate las contradicciones de los historiadores, tras haber invocado el mito y la superstición, no ha hecho sino hacer más densas las tinieblas, no ha producido ni una chispa de luz. El Fundador sigue desconocido". *Jésus et les origines de la revolution*. París 1896.

Y modernamente, mil imágenes de Jesús van apareciendo en los diversos grupos contestatarios o comprometidos, a través de lo que se ha llamado "la exégesis salvaje" para contraponerla a la exégesis "neutral" y supuestamente aséptica de los científicos. Y lo interesante es que alguno de éstos ha empezado a reconocer que quizás es en dichos grupos donde,, por lo menos, *se plantean* los verdaderos problemas. Cf. lo que decimos más adelante en la nota 30.

Jesús del pasado para la Cristología[2]. Pero, aun en estos casos, tales posturas deberán justificarse; y ello equivaldrá a enfrentarse con nuestro problema.

El hecho es que casi no poseemos *documentos* sobre Jesús. Los Evangelios no son, en realidad, documentos: sólo poseemos *testimonios* de fe en El[3]. Obras, por tanto, de hombres que ño estaban interesados en narrar unos hechos desnudos, sino en el significado que habían descubierto en ellos. Serán útiles para quienes acepten aquel significado que los primeros testigos predicaban. Pero sigue en pie la pregunta: ¿no debería haber, para nosotros, un acceso puramente neutral a los hechos, que nos permita recorrer el mismo proceso que siguieron los primeros testigos: desde los hechos a su significación?

Abordar con plenitud el problema histórico de Jesús exigiría todo el espacio y todo el tiempo de que disponemos. Por otro lado, la literatura sobre él es abundantísima e incesante; y ésta no intenta ser una obra más sobre el problema histórico de Jesús, sino un .tratado de Cristología. Sin embargo, aunque sólo podemos abordar el problema en cuanto somos deudores de él y en cuanto nos condiciona, pensamos que no se trata simplemente de un problema *previo* a la Cristología y que deba- ser abordado sólo por la llamada Cristología Fundamental. Al revés: una mirada más profunda a él hará que nos encontremos introducidos en el corazón mismo de la Cristología.

[3] Generalizando quizás en exceso podríamos decir **que** mientras la objeción anterior es típica de ambientes católicos radicales, ésta reproduce una actitud del radicalismo protestante. Así insinuamos una problemática relativa a la relación entre Cristo y el mundo, que volveremos a encontrar en el capítulo XIV.

[3] Para los escasos documentos no cristianos como el célebre de Tácito, el de Suetonio o el del Talmud puede consultarse W. TRILLINQ, *Jesús y los problemas de su historicidad.* Herder, 1970, pp. 60-72.

CAPÍTULO PRIMERO

LA CUESTIÓN DEL "JESÚS HISTÓRICO" Y EL "CRISTO DE LA FE"

Para dar a este problema su verdadera dimensión teológica, no nos interesa tanto el contenido o el rostro concreto que presenta hoy la cuestión del Jesús histórico, sino más bien su sentido y su significación de conjunto. Por esta razón, vamos a acceder a ella no a través de los términos concretos en que se plantea hoy, sino a través de su propia historia.

1. HISTORIA DE LA CUESTIÓN

Se señala el año 1778 como fecha del nacimiento de este problema. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), profesor de lenguas orientales en Hamburgo, dejó al morir una serie de manuscritos inéditos que, diez años más tarde, serían publicados por su discípulo G. E. Lessing. El último de ellos se titulaba *La intención de Jesús y sus discípulos*[4]. Este escrito había de hacer famoso a su autor y desatar un proceso que todavía no ha concluido ni quizás acabará nunca.

Reimarus sostiene que el Jesús que existió realmente en Nazaret y el Cristo que predican los Evangelios no son lo mismo: el primero fue un mesías político que fracasó (expresión de este fracaso es la cuarta palabra de la cruz). El resto lo hicieron sus discípulos en una especie de venganza: transformaron este fracaso y a su maestro con ello.

[4] Existe una reciente reimpresión inglesa: *The goal of Jesús and his disciples,* Brill, Leiden 1970.

No se sabe si las notas de Reimarus iban destinadas a la luz pública. Están escritas con fuerza, con innegable resentimiento y con una gran agudeza crítica (muchos de sus argumentos no han sido superados por la crítica posterior, dotada de muchos más medios de investigación). "El mundo no estaba preparado por nada, para una obra tan violenta como la de Reimarus", escribirá más tarde A. Schweitzer. Inmediatamente surgieron tomas de posición contrarias y muy acerbas. Pero, como suele ocurrir tantas veces, conforme se rechazaban las conclusiones de Reimarus, se van aceptando inconscientemente muchas de sus dudas o de sus presupuestos, y una pregunta comienza a roer secretamente los ánimos: ¿fueron realmente lo mismo el Jesús de la historia y el Cristo que es objeto de la fe? Así nació el problema cuya historia vamos a reseñar.

Primera etapa: La investigación sobre la vida de Jesús.

La aparición del problema planteado por Reimarus coincide prácticamente con la aparición de la historia como ciencia. Por ello no es nada extraño el que inconscientemente se piense que la naciente ciencia histórica podrá ayudar a responder a la pregunta de Reimarus. Así nace toda una corriente de investigación que tratará de descubrir quién había sido en realidad Jesús de Nazaret. En ella caben derechas e izquierdas, conservadores y demoledores, contradictores de Reimarus y continuadores de sus tesis. Pero todos coinciden en el célebre grito de guerra: *zurück zum Menschen Jesu*[5]*;* y en el mismo afán de encontrar al verdadero Jesús para ponerlo a salvo: a salvo de los ataques de Reimarus—creen unos—y a salvo de la cárcel en que lo tiene metido el dogma y que es la que dio pie a los ataques citados—creen todos—. Esta es la corriente de la teología liberal, que llena prácticamente todo el siglo xix.

Al cabo de un siglo, el balance de este esfuerzo ilusionado no puede ser más desalentador: en nombre de la ciencia han aparecido las imágenes más variadas y más opuestas de Jesús: el humanista, el esteta, el romántico, el moralista, el socialista... Lo que un científico cree poder garantizar, lo niega otro. Parece que cada época o situación falsea la imagen de Jesús

* **"¡Atrás, a por el hombre Jestís!"**

de acuerdo con ella misma. Y al final, la pluralidad de "imágenes científicas" del mismo Jesús va haciendo que germine la duda sobre la posibilidad del intento.

En estos momentos (hacia fines del siglo pasado) tienen lugar algunos sucesos que van a dar el golpe de gracia a toda esta corriente:

Mencionemos entre estos sucesos:

a) La aparición de la llamada *Escuela escatologica* (1863-1914): J. Weiss, A. Schweitzer, A. Loisy... y especialmente del libro del primero de ellos: *La Predicación de Jesús sobre el Reino de Dios* (1892). Esta escuela demuestra lo absurdo de la pretensión de buscar una imagen humana de Jesús; se carga así lo que de algún modo había sido común a todos los intentos anteriores. Para la Escuela escatologica, lo decisivo de la figura de Jesús había sido el anuncio del Reino de Dios, que implica el fin de los tiempos (hasta el punto de que el propio Jesús creyó que el fin del mundo estaba próximo).

b) En 1901 aparece la famosa obra de W. Wrede (1859-1906): *El secreto mesiánico en los Evangelios.* Prescindiendo del valor de la obra, sigue en pie la tesis del autor de que el evangelio de Marcos no es una obra espontánea e ingenua, sino un libro muy construido teológicamente. Pero con ello desaparece la fuente que los liberales consideraban como históricamente más segura: Marcos, por comparación con los otros tres, daba la impresión de ser mucho más primitivo y más cercano a los hechos. Pero ahora resulta que Marcos tampoco es simple documento, sino testimonio de fe.

c) En este estado de cosas, ya no es de extrañar que la *Introducción a los tres primeros evangelios,* que publicará J. Wellhausen en Berlín, en 1905, establezca la tesis de que es imposible conocer a Jesús independientemente de la imagen que de El se hizo la fe. Esto supone que se le cierran todos !os caminos a la investigación liberal: Jesús está tan empotrado en su cárcel que es imposible extraerle de ella.

Por eso, y visto ahora con la distancia que dan los años, resulta perfectamente lógico el que en 1906 publique A. Schweitzer la famosa *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús,* que hoy está considerada como la partida de defunción del movimiento liberal. Schweitzer procede de este movimiento, está incluso convencido de la necesidad de su intento, pero, tras el paso por las tesis de la escuela escatologica, su obra

resulta más bien una amarga constatación de fracaso. Vale la pena escucharle:

> "A la investigación sobre la vida de Jesús le ha ocurrido una cosa curiosa. Nació con el ánimo de encontrar al Jesús histórico y creyó que podría restituirlo a nuestro tiempo como El fue: como maestro y salvador. Desató los lazos que le ligaban desde hacía siglos a la roca de la doctrina de la Iglesia, y se alegró cuando su figura volvió a cobrar movimiento y vida mientras parecía que el Jesús histórico se le acercaba. Pero este Jesús no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestra época y volvió a la suya... Se perdió en las sombras de la antigüedad, y hoy nos aparece tal como se presentó en el lago a aquellos hombres que no sabían quién era: como el Desconocido e Innominado que dice: Sigúeme" 6.

Ya no puede extrañar el que, años después, A. Harnack intitule así su tesis de habilitación en Berlín: *Vita Iesu scribi nequit*[7]. Este título resulta terrible si se piensa que es el balance de todo un esfuerzo ilusionado y enorme[8]. Schweitzer dejó la teología y marchó al África a trabajar entre los leprosos. Y puede que con ello diese su mejor lección de teología.

Segunda etapa: La reacción fideísta de M. Káhler (1835-1912).

Pero la historia nunca se detiene aunque se detengan los hombres. Sólo ocurre que no avanza de manera lineal, recta, sino de manera dialéctica, pendular, a través de reacciones que van al extremo opuesto y encuentran allí, en la olvidada verdad de la antítesis, la fuerza con que sobrevivir a la liquidación

[6] A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forscliung,* Siebenstern, Hamburg 1966, pp. 620-630.

[7] "Es imposible escribir la vida de Jesús."

[8] Como balance de la etapa liberal, suele señalarse esta doble tesis: a) La esencia del cristianismo no es la dogmática histórica sobre Cristo, sino el mensaje *históricamente* traído por Jesús del "valor infinito" del alma humana y de la paternidad de Dios (A. Harnack). Y b) no hay línea divisoria entre el cristianismo primitivo y su mundo religioso ambiental.

La segunda tesis está hoy superada en cuanto al simplismo con que la afirmaba la teología liberal. En la primera hay una intuición válida. Pero la predicación cristiana sólo afirma eso a partir de la irrupción de la Escatología y, por tanto, a través del hecho de que el predicador Jesús pasa a ser el predicado.

de la tesis. Y de hecho, cuando la corriente liberal daba los últimos pasos de su carrera, ya estaba en marcha a su lado el movimiento que había de tomarle el relevo.

Generalmente, se señala como fecha de nacimiento de esta reacción el año 1892, año en que Martin Káhler pronunció su famosa conferencia *Der sogenncmte historische Jesús und der geschichtliche, biblische Christus,* que de momento no tuvo demasiada resonancia, y que después ha sido mil veces citada y reimpresa.

El simple título, por las contraposiciones que contiene *(Jesús —• Christus; sogennante — biblische; historisch — geschichtlich),* es suficientemente expresivo de la actitud de Káhler: *Jesús* (el hombre que vivió en Nazaret) pertenece a la *asi llamada historiografía;* pero *Cristo* (lo que la *Biblia* confiesa de Jesús) constituye la verdadera *historia*[9]. El ataque de Káhler se dirige en realidad contra los presupuestos de la investigación que le ha precedido: ella no puede aspirar más que a darnos unos hechos, pretendidamente desnudos, científicamente probados en su desnudez, pero ño en su verdadera realidad. Pues la verdadera realidad de estos hechos la constituye su significado, y éste es inaccesible a la investigación histórica. Esta podrá decirme que un hombre murió en cruz hace mil novecientos años. Pero que en aquella muerte "Dios reconciliara al mundo consigo" (2 Cor 5, 19), eso sólo me lo dice la palabra de la comunidad de fe: la Biblia.

En consecuencia, Káhler tiene por inútil toda la investigación histórica. Su fe en Jesús se fundamenta a sí misma de

' La distinción que se hace entre los dos vocablos con que la lengua alemana designa a la historia *(Historie* y *Geschichte),* y que es clásica en algunos filósofos alemanes, resulta muy difícil de traducir al castellano. En este caso hemos optado por hablar de *historiografía* e *historia.* Para comprender la distinción puede ayudarnos parar mientes en el doble sentido de la expresión castellana "hacer historia". Significa hacer una investigación científica sobre hechos pasados (lo que correspondería a lo *historisch);* y significa también realizar cosas que abren un futuro, que son significantes para el futuro, etc. (que correspondería a lo *geschichtlich).*

En cuanto al título de la conferencia de Káhler, para no quitarle su fuerza quizás podría traducirse así: *El Jesús que llaman histórico, y el Cristo de la verdadera historia: el bíblico.*

manera totalmente fideísta [10]. Los "esfuerzos de los teólogos liberales por recobrar la verdadera fe en Jesús desde la ciencia histórica, desconocen lo que Pablo considera fundamental en la predicación y en la fe: que Dios no ha querido valerse de "las persuasivas palabras de la sabiduría humana" (1 Cor 2, 4). La investigación liberal no ha fracasado por casualidad: tenía que fracasar necesariamente porque los Evangelios sólo pueden ser proclamación de la cruz ("historias de la pasión con una introducción detallada" según la célebre frase acuñada por Káhler). El Cristo que en ellos encontramos es el único accesible y el único de importancia para el hombre.

Tercera etapa: Bultmann y la Historia de las formas.

Bultmann es uno de los mayores teólogos de nuestro siglo, pero ahora sólo nos interesa por el papel que le toca jugar en la historia que estamos narrando: personifica una nueva actitud que sólo puede entenderse a partir de las dos etapas antitéticas que hemos comentado. Bultmann está condicionado por ellas y trata de ser una superación de ambas. Sus presupuestos pueden esquematizarse así: *a)* desde el punto de vista *histórico* la tarea de la investigación sobre la vida de Jesús es estúpida, puesto que faltan fuentes; *b)* desde el punto de vista teológico es innecesaria: pues la fe no tiene que ver con lo que Jesús hizo o dijo (en la historia) sino con lo que afirma la predicación que obró Dios a partir de él (y fuera de la historia); y *c)* desde un punto de vista *exegético* tampoco cabe abordar los Evangelios como documentos cuyo grado de veracidad haya que dilucidar y comprobar, pues no son documentos unitarios, sino un conjunto de unidades de la predicación primera, fruto de una tradición viva y obra de una comunidad creyente: "En el principio existía la predicación" es la frase de M. Di-

[10] "Sólo hay un punto—escribe Pannenberg—en el que Káhler tenga razón: que la reconstrucción histórica de la figura y de la predicación de Jesús está obligada a explicar cómo, a partir del fracaso de Jesús, pudo nacer la predicación primera del Cristo. La afirmación de una oposición entre Jesús y el primitivo Kerygma cristiano sobre él, es insatisfactoria precisamente desde el punto de vista histórico. La continuidad entre ambos tiene que resultar comprensible. Es, por tanto, posible pasar más allá de la predicación de los apóstoles hasta el mismo Jesús histórico. Y además es necesario." *(Fundamentos de Cristología,* Sigúeme, Salamanca 1974, p. 32).

belius que sirve para explicar el nuevo método exegético que ahora aparece: si sólo podemos llegar a la predicación primera, la tarea de la exégesis no puede ser más que hacer la historia de esa predicación. Por tanto, no se trata de reencontrar al Jesús real, que es inaccesible y que no interesa, sino de encontrar esas unidades primeras independientes *(formas)* para sacarlas del texto y situarlas en el contexto vital en que nacieron, y así poder entenderlas. Este es el famoso método llamado de historia de las formas (o unidades primeras).

De este modo, frente al ya citado *zurück zum Menschen lesu* de los teólogos liberales, aparece ahora un nuevo grito de guerra: *zurück zum Kerygma!*[11]. El mensaje lo absorbe todo y Jesús se convierte en una figura totalmente irrelevante: incluso, propiamente, no pertenece al cristianismo sino al judaismo. La relevancia la tiene el mensaje paulino del perdón de los pecados y la llamada a una nueva existencia que *a propósito de Jesús* se nos predica. En esa predicación del kerygma, Dios vuelve a interpelarme a mí, ofreciendo su perdón y llamándome a una existencia nueva[12]. Es evidente que de esta forma

[11] "¡Atrás. A por el mensaje!"

[12] J. JEREMÍAS *(op. cit.* en nota 14, p. 17), caricaturiza así a esta posición: "la Revelación no es un hecho histórico. No la encontramos como un acontecimiento perteneciente a la historia; no puede delimitarse y circunscribirse a los años 1-30 de nuestra era, sino que tiene lugar cada vez que el kerygma es predicado. En el acontecimiento de la fe es donde ocurre la Revelación". Y al hacer esta descripción, con la que polemizará el texto que citamos en nota 14, remite a G. EBELING, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung ais theologische Problem,* Mohr, Tübingen 1954, pp. 59 ss.

Pero esta referencia a Ebeling nos parece desafortunada y ambigua. La intención de Ebeling cuando escribe que la Revelación no es un *historisches Faktum (op.* cit., 59), es contraponer esta frase, dialécticamente, a la anterior que acaba de negar: la Revelación tampoco es una "doctrina revelada" que se contenga en un libro, el cual lleva este sello de vehículo de la Revelación gracias al milagro de la inspiración. Tampoco es la Revelación—continúa Ebeling—un acontecimiento histórico que lleve el sello de su carácter "suprahistórico" gracias a algo milagroso. Sino que, aun teniendo una dimensión doctrinal y una dimensión histórica, la Revelación no hace que la Biblia y la historia de Jesús sean, *a los ojos del historiador,* distintas de todo el resto de la historia y de la literatura, y queden fuera de su ámbito de competencia. El carácter revelatorio de la Escritura y la historia de Jesús no es accesible a la pura historiografía: la Revelación es revelación *in abscondito.* Y por eso, además de Biblia e historia, implica un tercer elemento en que también actúa Dios: la fe que brota cuando el hombre, puesto en contacto con

se hace posible desmitificar el Evangelio para quedarnos con su esencia.

Cuarta etapa: La "nueva búsqueda" del Jesús histórico (1956).

Como si la síntesis de Bultmann fuera una síntesis inestable, el hecho es que se va a romper en cada uno de los frentes en que la hemos presentado.

Desde el punto de vista teológico se realizará una crítica del presupuesto fideísta de Káhler y Bultmann (aquí juega un papel la tímida entrada en escena de la exégesis católica; pero esta crítica es detectable también en una cristología protestante como la de W. Pannenberg): si la fe ha de afirmar lo contrario de lo que la historia dice, la esquizofrenia o el absentismo del creyente serán inevitables [13]. Y sobre "todo, se realiza una crítica de la concepción que tiene Bultmann del *kerygma:* lo que importa en el cristianismo no es la pura predicación sino *aquello que ha hecho posible* la predicación [14].

Desde el punto de vista exegético debe consignarse la en-

ambas, descubre como pecadores todos sus intentos de justificación por las propias obras y en ese descubrimiento de la propia pecaminosidad queda desarbolado y halla su propia justificación sólo en la aceptación creyente de la justificación que Dios le da en Cristo.

[13] "Si la fe en Cristo no quiere caer en el riesgo de apoyarse en sí misma y a la vez agotarse en una reflexión esotérica sobre la estructura de la propia comprensión de sí, necesita poder dar información de quién era Jesús, quién es el Resucitado y qué es lo que aporta la experiencia de El como Señor." P. STÜHLMACHER, *Kritische Marginalien zum gegenwartigen Stand der Frage nach Jesús,* en *Fides et Comunicado. Festschrift M. Doerne,* Vandenhoeck, Gottingen 1970, p. 341.

[14] "Lo que está en juego—escribe J. JEREMÍAS—en nuestra protesta contra esa nivelación de Evangelio y Kerygma, es el concepto mismo de revelación. Según los testigos del Nuevo Testamento, la Revelación de Dios es la Palabra hecha carne y sólo El. La predicación de la Iglesia primera, por el contrario, sólo es el testimonio de esa Revelación, suscitado por el Espíritu. Si se me permite una formulación exagerada: Revelación no es una cosa que sucede todos los domingos de 10 a 11. El Gólgota no está en todas partes, sino que sólo hay un Gólgota que está a las puertas de Jerusalén. La doctrina de la *revelatio continua* es una doctrina gnóstica errónea. No: la predicación de la Iglesia, ya desde el comienzo, no es la Revelación sino el camino hacia ella. Al menos así entendió Pablo la tarea del Kerygma, cuando resume el contenido de sus prédicas en Galacia con la frase: "poner ante los ojos al Cristo crucificado". *El significado central del Jesús histórico.* En el volumen en co-

trada en escena de la exégesis sajona [15]. La historia de las formas no tuvo demasiado buena acogida en el .mundo sajón, que se muestra positivista y escéptico, frente a lo que considera como precipitadas construcciones germanas. Prescindiendo aquí de las típicas ironías del humor inglés (como la ya famosa -de que resultaba un método muy apto para demostrar que la reina Victoria no había existido), se objeta que el método da a la primitiva comunidad un poder creador enorme e insólito, que no puede conciliarse con la imagen que las mismas fuentes dan de esa comunidad (la cual, lejos de ser una especie de masa anónima y en trance, aparece como muy unida bajo los apóstoles: cf. Hch 2, 42). Esta línea se continuará después con la aparición de la *Historia de la Redacción* y con lo que diremos de la exégesis escandinava, o de los aspectos sociológicos de la Tradición.

La reacción teológica y exegética tiene su repercusión en el campo histórico. Y aunque todo tiene lugar de manera muy abigarrada y muy poco sistematizable, el hecho es que hacia los años cincuenta asistimos a una especie de frente unido, en el que los mejores discípulos de Bultmann parecen levantarse contra el maestro y, aunque con mil prudencias y mil titubeos, van declarando que sí que podemos saber algo de Jesús, y que este algo, por poco que sea, no carece en absoluto de interés[16]. Y así, tras el escepticismo de comienzos de siglo, aparece ahora un nuevo interés—relativo y madurado—por el Jesús histórico. Su característica es que se trata de un interés contrario al de los liberales: un interés, si se quiere, más bien "conservador", no heterodoxo sino ortodoxo, no para liberar a Jesús del dogma sino para devolverlo a él. El resultado es la floración de libros sobre Jesús que tuvo lugar a partir de 1956: ya no tratan de ser, con la ingenuidad liberal, "vidas de Jesús".

laboración: *Der historische Jesús und der kerygmatische Christus.* Evangelische Veslagsanstalt, Berlín 1962, p. 25.

[15] Véase vg. la obra de V. TAYLOR, *The formation of the Gospel Tradition.* Macmillan, Londres 1933.

[16] P. ALTHAUS, *Der sogennante Kerygma und der historische Jesús.* Bertelsmann, Gütersloh 1958; E. KASEMANN, *Das Problem des historischen Jesús,* ZTK 51 (1954) 125-53; E. FUCHS, *Die Frage nach dem historischen Jesus, ibíd.,* 53 (1956) 210-29; G. EBELINO, *Die Frage nach dem historischen lesus und das Problem der Christologie,* ibíd. 56 (1959) 14-30. Todos esto? autores han completado su posición en escritos posteriores.

Y en este sentido permanece en pie la afirmación de Harnack: no es posible escribir la vida de Jesús. Pero sí que intentan ser esbozos sobre la figura de Jesús, su personalidad, sus actitudes, etc. Desiguales en valor, están emparentados al menos por una gran proximidad cronológica[17]. J. Robinson acuña la expresión "nueva búsqueda del Jesús histórico" para dar carta de ciudadanía a este cambio da la situación.

Conforme la investigación histórica crea pisar terreno firme, se irán elaborando también unos criterios de historicidad que ya no nos toca exponer a nosotros[18]. En cambio sí que debemos subrayar un rasgo común a casi todos estos autores y que, de alguna manera, viene a constituir el balance de toda esta larga historia: el descubrimiento de lo que se ha llamado la "singular pretensión de poder" del hombre Jesús. Existe una serie de conductas, palabras y actitudes, que pertenecen indiscutiblemente al Jesús de la historia; y todas ellas revelan una inaudita concepción de su misión y de sus posibilidades (y de las posibilidades del hombre, añadiremos nosotros)[19]. Tenemos un moderado acceso al hombre Jesús, a través de su con-

[17] G. BORNKAMM, *Jesús von Nazaret,* Kohlhammer, Stuttgart 1936. R. FULLER, *The mission and achievement of Jesús,* SCM, Londres 1954. W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi,* Evang. Veríagsanstalt, Berlín 1956. E. STAUFFER, *Jesús, Geslalt und Geschichte,* A, Francke, Bern 1957. V. TAYLOR, *The Ufe and ministry of Jesús,* Macmillan, Londres 1954.

Muy poco después realiza el balance de esta nueva situación J. M. ROBINSON. *A new quest of historical Jesús,* SCM, Londres 1959.

, ,s Sobre los criterios de historicidad cf. N. PERRIN, *Rediscovering the teaching of Jesús,* SCM, Londres 1967, pp. 15-53, I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il problema del Gesú storico?,* en *Civ. Cat.,* 120 (1969, II), 447-63; y J. JEREMÍAS, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu.* En *Abba Studien zur neut. Theologie und Zeitgeschichte,* Vandenhoeck, Gottingen 1966, pp. 145-52. Estos criterios son de innegable utilidad, pero no iría mal completarlos con esta observación más global de M. DIBELIUS : "La discusión sobre si una frase aislada es 'auténtica' resulta a menudo agotadora porque las razones en pro o en contra no son definitivas. Por lo general, el historiador hará bien en atender al conjunto de la tradición, y' no construir mucho sobre una sola palabra, caso de que se aparte de las demás tradiciones." *Jesús,* W. de Gruyter, Berlín 1960, p. 21.

" Escribe JEREMÍAS resumiendo este proceso: "Cuando, protegidos con los medios de la investigación moderna, llegamos a Jesús, tropezamos siempre con el mismo resultado: una pretensión de grandeza única e irrepetible que rompe los límites del Antiguo Testamento y del judaismo y que no es más que la pretensión y exigencia de fe ante la que nos sitúa el kerygma." *Op. cit.* (en nota 14), p. 23.

ducta, sus actitudes y el significado de su predicación. Vale la pena notar cómo con ello la interpelación que Bultmann ponía como acaecida en la *predicación del kerygma* se traslada ahora radicalmente a la *persona* de Jesús.

Los últimos años.

Así como es posible distinguir las cuatro etapas previas con una cierta dosis de exactitud, en cambio lo ocurrido en los últimos quince años es demasiado denso y demasiado cercano como para que podamos intentar ninguna clasificación. La teología debería empeñarse en no perder ni volver a olvidar ninguna de las adquisiciones definitivas de las etapas anteriores. Pero esto es tremendamente difícil para el espíritu humano, condicionado como vive por la particularidad de su circunstancia. La unüateralidad de las reacciones y el vigor de las verdades redescubiertas impiden muchas veces la totalidad. Y de hecho, quizás hoy estemos entrando insensiblemente en un nuevo- y peligroso momento de *confianza teológica* en la ciencia, actitud que pareció definitivamente superada tras la amarga experiencia liberal.

Pero todo juicio global es prematuro. Lo único que podemos hacer es enumerar algunos factores que se han producido últimamente y que parecen llamados a ¡ncidir, quizás con cierta espectacularidad, sobre el problema que nos ocupa.

1. El más importante parece ser la aparición de la que llamaríamos exégesis escandinava, representada principalmente por las obras de H. Riesenfeld[20] y B. Gerhardson[21]. Esta corriente

He aquí, entre muchos otros, un par de ejemplos concretos de esa pretensión:

"La conducta de Jesús es la de un hombre que se atreve a actuar en lugar de Dios atrayendo a sí a los pecadores... El que lee la parábola del hijo pródigo, que pertenece al estrato más antiguo de la tradición, y tiene en cuenta que con ella pretende Jesús justificar su comida con los publícanos y pecadores describiendo la incomprensible bondad perdonadora de Dios, se encuentra situado otra vez ante la pretensión de Jesús de actuar como representante y plenipotenciario de Dios", E. FUCHS, *op. cit.* (en nota 16), pp. 210-19.

"Aquel que solamente reconozca el hecho—que yo no veo cómo puede negarse—de que la voz *Abba* es una *ipsissima vox Jesu,* se encuentra ya—si entiende rectamente esta palabra y no la trivializa—colocado frente a la pretensión de supremacía de Jesús... Este es el hecho único del que las fuentes dan testimonio: ha aparecido un hombre y los que oyeron su mensaje estaban ciertos de oír la palabra de Dios" (J. JEREMÍAS, *op. cit,.* pp. 23-24).

[ao] H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its beginnings,* A. R. Mowbray, Londres 1957.

[21] B. GERHARDSON, *Memory and Manuscript. Oral tradition and writ-*

ñ

quizás puede enmarcarse en un movimiento mucho más amplio de vuelta al judaismo (en vez del helenismo) como clave de lectura del Nuevo Testamento. Lo característico de los escandinavos ha sido un estudio muy minucioso de la tradición oral judía y sus formas de transmisión. La historia de las formas—arguyen—no ha sabido ver que la tradición evangélica es una tradición *sui generis,* que no tiene punto de comparación más que con un tipo de tradición judía (el que originó los comentarios llamados "Tradición de los Padres"). Se trata de una tradición que no está en manos de cualquier miembro de la comunidad, sino sólo de algunos cualificados para ello. No basta conocerla: hay que tener el *oficio* de transmitirla y son muy pocos los que lo tienen (cosa que coincide con la misión de los apóstoles)[22]. Riesenfeld sostiene que se dan dos tipos de tradición: la llamada tradición misionera (más libre e interpretadora) y la tradición recitadora (transmisora) que es la que más influyó en la labor transmisora de los apóstoles. Podemos, pues, determinar qué es lo que predicaron los apóstoles. Y de la enseñanza de los apóstoles podemos, por el mismo camino, pasar a Jesús. Este debió enseñar según los métodos nemotécnicos de los rabinos.

La importancia de esta corriente es innegable[23]. Sus autores parecen andar sobre seguro en lo que toca a la tradición rabínica. La pregunta que queda es hasta qué punto influye dicha tradi-

ten transmission in rabinic Judaism and early christianity, E. T. E. Sharpe, Copenhague 1961.

[22] A modo de ejemplo véase el texto que aduce Gerhardson sobre las formas de aprender y la seriedad con que se previenen las negligencias: en varios pasajes del Talmud en los que un estudiante consulta a su maestro o a algún responsable de la tradición, se nos dice a propósito de la respuesta: "y la aprendió de él cuarenta veces y se le hizo tan familiar como si la llevara en el bolsillo" *(Op. cit.,* p. 119). Y contra los simples olvidos: "a todo "aquel que olvide una sola palabra de esta enseñanza, la Escritura se lo tendrá en cuenta como si hubiese olvidado su propia alma" *(Op. cit.,* p. 168).

[23] Esta corriente fue valorada así por la revista *Concilium* en un número dedicado a la Cristología:

"Durante algunos años, especialistas escandinavos y de otros paises han investigado las técnicas que han servido para preservar- y transmitir la tradición en los ambientes rabínicos y judíos. Las tradiciones sobre Jesús que contiene el Nuevo Testamento—afirman estos investigadores—se preservaron y transmitieron de formas semejantes. En este sentido sus conclusiones distan mucho de las conseguidas por la crítica de las formas. La magistral obra de B. GERHARDSON sobre la materia, publicada hace sólo unos años, representa el más poderoso desafío a que ha debido hacer frente la crítica de las formas. Las conclusiones más interesantes de GERHARDSON se refieren a la fiel preservación de la tora oral por oposición a la tora escrita—el texto bíblico—cuya pureza fue custodiada con extremo cuidado. Al estudiar la tora oral, GERHARDSON define primero las categorías de exposición oficial... y demuestra cómo no sólo

ción en la formación de los Evangelios. Y quizás hay que decir que no tanto como ellos pretenden, dada la espera escatológica inminente en que vive la comunidad; pero sí que influyó más de lo que pensaba la Historia de las Formas[i4]. La innegable diversidad teológica de los distintos evangelios, hace ver que no se los puede reducir a productos de una transmisión mecánica y neutra. Y, hoy por hoy, resultan exageradas las afirmaciones de que Jesús determinó ya los grandes rasgos de lo que había que transmitir, o de que Juan es históricamente fidedigno cuando re produce meditaciones de Jesús en la intimidad con los suyos.

2. A una conclusión cercana a la de los escandinavos, ha llegado G. Theissen por camino diverso: el de la sociología. Theissen no se ha preocupado sólo por la transmisión del texto, sino por la conducta y las condiciones sociológicas que la hacen posible. Y cree ver en ellas la posibilidad de un acceso a Jesús, que no encontraba la Historia de las Formas. "El radicalismo ético de las palabras de Jesús hace que sean inútiles para regular una conducta cotidiana. Y esto agudiza el problema: ¿quién pudo transmitir esas palabras oralmente, durante más de treinta años?, ¿quién pudo tomarlas en serio?" Al sociólogo, que analiza las conductas, le resulta imposible aceptar que palabras de un radicalismo como las de Le 14, 26 ("si alguien no aborrece a su padre y su madre y su mujer y sus hijos... no puede ser mi discípulo") hayan nacido y se hayan transmitido en una comunidad que ciertamente no las practicaba. De este tipo de datos concluye el autor la existencia de unos "radicalistas peregrinos", verdaderos órganos de transmisión de la tradición primera[25].

la tradición básica, sino también la explicación y discusión que nació en torno a ella fue conservada con fidelidad escrupulosa, tanto si fue el mismo rabbí o sus discípulos inmediatos o generaciones posteriores, que se enfrentaban con problemas nuevos, quien determinó qué elementos de sus palabras o acciones era esencial retener." J. BOURKE en *Conc.* número 11 (1966) p. 38.

[21] En este sentido nos parece muy importante el intento del exegeta de la Alemania Oriental H. SCHURMANN quien, valiéndose de la Historia de las Formas, ha intentado rastrear una transmisión de palabras de Jesús ya ante de la muerte de éste. *Die vorósterliche Anftinge der Logien Tradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu,* en la obra colectiva citada en la nota 14, pp. 342-370. Ahora bien, con este intento se da en realidad una superación parcial de la Historia de las Formas: En el principio ya no está soto la predicación; sino que estamos ante otro principio más semejante a la tradición oral judía de que hablan los escandinavos. Y la Historia de las Formas ya no da su paso atrás hacia el kerygma, sino hasta la vida de Jesús.

[25] Cf. G. THEISSEN, *"Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu in Urchristenturrí* en *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 70 (1973) 245-71. No ha habido todavía tiempo suficiente para constatar la aceptación de las ideas de G. THEISSEN, las cuales es posible que abran algún camino nuevo. En una línea

3. En los últimos años hemos asistido a una floración de libros sobre Jesús, procedentes de autores judíos 26, Aparte un comprensible jnterés por regañar a Jesús para el judaismo, y por liberar a su raza de toda complicidad en el asesinato del rabino de Nazaret, varios de estos autores coinciden en una inacallada desconfianza ante los presupuestos de la Historia de las Formas, a la que acusan de falta de comprensión de la realidad y de la mentalidad judía. No cabe excluir el que, en un futuro no muy remoto, el diálogo con el judaismo moderno proporcione puntos de mira privilegiados, para abordar la realidad de los Evangelios.

4. Merece mención especial la reciente obra de J. Roloff[27] que ha puesto de relieve un detalle bien aceptado por la crítica: el verdadero papel, el verdadero contexto vital *(Sitz itn Leben)* de muchas perícopas evangélicas en la comunidad primitiva, no

paralela, cabría pensar en la utilidad de una aplicación del método de la Historia de las Formas a los evangelios apócrifos, donde sin duda existen ejemplos mucho más puros de unidades o formas nacidas en el seno de una comunidad. La comparación de estas unidades con algunas narraciones evangélicas parece poner de relieve que estas últimas no resultan "popularmente satisfactorias" y con ello, que es difícil explicar su origen—tal cual—exclusivamente en la comunidad. Así vg. la falta de concreción de algunas narraciones evangélicas parece ser lo contrario de una forma anónima: en los apócrifos se precisa que el hombre de la mano seca (Me 3, 1 ss.) era un albañil que había ganado su vida con sus manos y las necesitaba para trabajar; que la hemorroísa se llamaba Verónica, etc. Frente a este comprensible afán de concreción, la crítica debería explicar la insatisfactoria indeterminación de algunas narraciones evangélicas.

[26] He aquí algunos ejemplos, además de la obra ya antigua de J. KLAUSNER *(Jesús of Nazareíh. His Ufe, time and teaching.* George Alien, Londres 1925): J. CARMICHAEL, *I^eben und Tod des Jesús von Nazareíh,* München 1965; SCHALOM BEN CHORIM, *Bruder Jesús, Der Nazarener in jüdischer Sicht,* List, München 1967. Del mismo: *Jesús in Judeníum.* Brockhaus, Wuppertal 1970; D. FLUSSER, *Jesús in Sebsízeugnissen und Bilddokumeníen dargestellf,* Rowohlt, Hamburg 1968; GEZA VERMES, *Jesús íhe jew,* Collins, Londres 1973.

Un autor también judío, tras un laborioso intento de retraducción de los Evangelios al hebreo, que le ha llevado a una nueva teoría sobre el origen de los sinópticos, basada en las relaciones de su lenguaje con el hebreo, se atreve a escribir esta conclusión tan dura: "todo esto (es decir: la narrativa de los Evangelios) es perfectamente biografía hebrea válida. No hay necesidad de disculpar a los Evangelios presentándolos como predicación prolongada. Eso es exactamente lo que no son" R. L. LINDSEY, *A new approach ío íhe synopfic gospels,* Dugith Publishers, Jerusalem 1971, p. 15. Tales afirmaciones son francamente duras y cuesta aceptarlas; pero quizás sería simple chovinismo occidental, si desautorizáramos a sus autores pensando que no podemos aprender nada de ellos.

[aT] *Das Kerygma und der irdische Jesús. Hisíorische Motive ir den Jesus-Erzdhlungen der Evangelien.* Vandenhoeck, Gottingen 1970.

es, como pensara Bultmann, el resolver discusiones o problemas nacidos en el seno de la comunidad, sino el dar una explicación *histórica* y facilitar una comprensión *histórica* del escándalo de la ejecución de Jesús y de cómo su camino había de terminar allí[28]. Escenas como las del sábado, del Templo, etc., cobran un gran relieve dentro de este marco; y quizás quepa establecer un nuevo criterio de autenticidad en la explicación del conflicto Jesús-fariseos. , Se trata de una intuición que parecía flotar en el ambiente, puesto que poco antes el exegeta de Regensburg F. Mussner había aplicado un criterio parecido a los milagros de Jesús, creyendo poder encontrar los *ipsissima facía lesu* allí donde se daba un frente antifariseo[29].

Cabría citar otros datos, pero no podemos perdernos en los detalles del análisis. Es hora ya de retomar, para tratar de entenderla, esa historia cuyas etapas hemos venido siguiendo. La que empezó con un grito iluso y eufórico *(¡vamos a saberlo todo sobre Jesús!);* se encontró con una negativa deseorazonadora *(ya lo sabemos todo sobre Jesús,* al menos lo que hemos de saber); logró sobrevivir gracias a la resignación bultmaniana *(no necesitamos saber nada de Jesús)* y se ha ido levantando desde ahí para constatar tímidamente, pero con más madurez, que *podemos saber algo de Jesús.* Historia que quizás, hacia el año 1968, a partir de las revueltas de la juventud que se aparta del existencialismo y busca un compromiso social radical, ha entrado en una fase nueva cuyo *slogan* podría ser: *necesitamos saber algo de Jesús;* con tal que se entienda esta frase no como una decisión de manipular la ciencia de acuerdo con nuestros deseos, sino como una constatación de que el Jesús terreno no es irrelevante para la vida de fe y para la teología (en contra de Bultmann) y, por tanto, como un nuevo interés por la pregunta sobre el Jesús de la historia[30].

[28] Es por lo demás muy comprensible, que tras una primera explicación teológica (la muerte de Jesús como querida por Dios, conforme a las Escrituras etc.) esto resultara todavía insuficientey~se~pase a-explicar cómo los hechos mismos en su red causal, habían de ¡levar a esa muerte.

[29] Cf. F. MUSSNER, *Los milagros de Jesús,* Verbo Divino, Estella . 1970. En contra de la argumentación de Mussner, R. PESCH, *Jesu ureigne Taten?* Herder, 1970.

[30] El dato más sorprendente del momento actual, ha hecho not2r últimamente J. ROLOFF, es el hecho de que, tras la tajante negativa dada

2. EL FONDO TEOLÓGICO INEXPLICITADO DEL PROBLEMA

Cuando el problema que hemos tratado de reseñar se aborda de manera inmediatista, perdiéndose en la serie de argumentaciones positivas y en la necesidad de resolver cuestiones concretas, el teólogo puede quedarse con la seguridad inexpresa de que se trata pura y simplemente de un problema de ciencia histórica, de un problema, por tanto, que es previo a la teología, aun cuando quizás sea necesario para ella. ¿Acaso no fue el nacimiento de la historiografía lo que de hecho planteó con urgencia y con empuje el problema del Jesús histórico? ¿No son argumentos de ciencia histórica los argumentos que se barajan en él?

Pero una visión que sea, a la vez, menos aislante y menos aislada (es decir: que no desligue el problema de la totalidad de la vida y de la obra de quienes lo abordaron, y que trate de contemplarlo en su conjunto y no en momentos o pasos concretos), descubre inmediatamente que no se trataba de un

por A. Schweitzer a los intentos de llegar al Jesús histórico, y tras la liquidación definitiva de las esperanzas llevada a cabo por Bultmann (definitiva porque se convertía en principio teológico), ha vuelto a surgir con vitalidad impresionante la búsqueda de imágenes concretas de Jesús a través de la llamada "exégesis salvaje" es decir: no realizada por técnicos competentes. Roloff ve en la aparición de esas exégesis salvajes una muestra clara de que las verdaderas preguntas no estaban en la crítica histórica y, por eso, han sido recogidas por todos esos grupos. Por ello avisa a la crítica histórica del peligro serio de degenerar en "escolástica", es decir: "una pseudociencia que se agota en su propia tradición, y lo mide todo según se adapte o no a los cánones metódicos que le han sido dados" (p. 564). Nuestro autor cree, no obstante, que, sin volver a caer en el positivismo teológico de los liberales, es posible afrontar las preguntas de esa "exégesis salvaje", y que hoy la exégesis científica cuenta con bazas suficientes para ello como son: cierta desescatologizacjón del mensaje de Jesús que se manifiesta vg. en la originalidad de su lenguaje; datos suficientes sobre su conducta, y la superación de la imagen individualista de Jesús. Cf. J. ROLOFF, *Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild,* en *Theol. hit. Zeitung* 98 (1973) 561-72.

En este contexto es inevitable evocar los esfuerzos actuales por delimitar la relación exacta de Jesús con los zelotes, el movimiento guerrillero de su tiempo. Aunque en seguida se han dejado sentir los peligros que tanto temía Bultmann de una sustitución del kerygma por la historiografía: parece como si el que. Jesús (no) hubiese sido zelote, va decide sobre la ©legitimidad de la guerrilla...

simple problema de ciencia histórica, sino que en su fondo estaba debatiéndose inconscientemente un problema teológico estricto [31]. En el siglo xix y en Occidente ocurría a sus protagonistas lo mismo que ellos echaban en cara a los autores de los Evangelios: el objeto de su investigación no era neutral para ellos. Creyentes o incrédulos, el tema que trataban poseía una especial relación con sus vidas, de la que no se podían desligar. Así como no había sido posible escribir documentos neutrales sobre Jesús, no era posible para ellos abordar el problema histórico de Jesús como cualquier otro: como si se tratase de la amante misteriosa de Ovidio, o de la participación de Alfonso VI en la muerte de su hermano. Lo que la filosofía ha hecho notar tantas veces: que las *afirmaciones* humanas están condicionadas por *posiciones* previas, volvía a cumplirse en ellos y de manera privilegiada [32].

Esto hará que el problema de fondo en la historia que hemos narrado no sea un simple problema histórico, sino una cuestión teológica. Por eso—más que por una simple coincidencia temática—la cuestión del Jesús histórico .tiene su lugar propio en el seno de la teología. En ella late toda una problemática que es mucho más honda y más vital para el teólogo que los simples resultados de la historiografía. Y las posturas

[31] Cf. para lo que sigue R. SLENCZKA, *Ceschichtlichkeit und Person Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage,* Vandenhoeck, Gottingen 1967.

[32] Con ello no queremos decir que las afirmaciones humanas siempre sean falsas y de ninguna manera capten \a- realidad, pero sí que nunca consiguen una total identificación con ella, porque la realidad que captan está siempre mediada por el sujeto. El conocimiento puro, aquel que de ninguna manera estuviese mediado por el sujeto, que se interpone como pantalla y se lee o se busca asimismo en el objeto, sería aquel en que el sujeto fuese el amor puro, el puro *ágape:* ¡felices los limpios de corazón porque ellos verán las cosas!

Hemos de aceptar que no existe ese conocimiento puro, sino que siempre lo que vemos está mediado por la forma como nos abrimos a las cosas. Y a la vez, no hay que prescindir del empeño continuo por una mayor objetividad y por una mayor inmediatez puesto que siempre, a través de esa impureza, de nuestro conocer, alcanzamos algo de la realidad o la alcanzamos de alguna forma: a la vez que la desfiguramos la poseemos. Quizás tampoco existe ningún amor en que el hombre no se ame a sí mismo. Pero si por eso renunciara el hombre a intentar amar, perdería todas sus posibilidades de realización y de salida de sí.

que ahí se tomen condicionarán las respuestas que se den a las preguntas históricas.

Con una cierta aproximación podemos plasmar toda esa problemática más honda y menos formulada, de la manera siguiente: ¿hasta qué punto es necesario Jesús de Nazaret para el cristianismo y para la teología? [33]. Que esa pregunta aflora en cuanto se trata de hacer una aproximación al fenómeno cristiano, es cosa que veremos en seguida. Ahora anticipemos que vamos a encontrar una curiosa coincidencia entre posturas teológicas y respuestas históricas: quienes crean que Jesús de Nazaret no es necesario para el cristianismo, encontrarán que la crítica histórica les imposibilita el saber algo de Jesús. Quienes creen que Jesús es indispensable para el cristianismo verán en la crítica histórica un medio de acceso a Jesús [34].

De forma un tanto artificial, podemos clasificar las respuestas a nuestra cuestión de fondo en cuatro apartados, los cuales no coinciden necesariamente con las cuatro etapas en que hemos dividido la historia del problema.

a) Irrelevancia de Jesús de Nazaret para la Cristología.

A esta posición se llega bien desde unos presupuestos filosóficos (predominantemente hegelianos) bien desde presupuestos específicamente teológicos.

Para el primer caso puede servirnos de guía la frase que Lessing escribiera ya en 1777: "Verdades históricas, contingentes, no pueden convertirse nunca en prueba de verdades de razón, necesarias" [35]. Y podemos valemos del ejemplo de Strauss, discípulo de Hegel, y uno de los representantes más puros de esta postura. Strauss pasa por ser uno de los críticos más demoledores de la historia de Jesús. Pero Strauss era (o se consideraba) un creyente. Y resulta irónico que el escándalo pro-

[33] De este modo, la pregunta con que habíamos comenzado, se transforma en la frase con que acabamos de cerrar la evolución del problema: ¿necesitamos conocer a Jesús?

[31] Evidentemente hablamos en términos generales. El que en casos particulares pueda haber habido fanatismo o faltas de honradez intelectual, cuenta poco a la hora de explicar globalmente una corriente.

[35] *Uber den Beweis des Geistes und der Kraft.* Tomo la cita de G. BORNKAMM, en *EvTh,* 22 (1962) 1-15. Y quizás valga la pena recordar el viejo proverbio de la Suavia, donde se formara el estudiante Hegel: "hace mucho tiempo tanto tiempo que ya *casi no es verdad"...*

ducido por Strauss fuese menor que el de un Renán, que no era creyente, pero que era mucho menos radical en el manejo de la crítica histórica.

Aun a riesgo de simplificaciones excesivas, tratemos de situarnos en un universo hegeliano, donde aquello que existe verdaderamente no es la multiplicidad aparente de las cosas sino el Uno Absoluto, la Idea a la que Hegel denomina el Espíritu. Y donde este Absoluto no es concebido como inmutable, sino como "histórico", es decir: como sometido a un proceso de "absolutización", de posesión de sí mismo y de autoconciencia. En este despliegue puede integrar Hegel la aparente multiplicidad de todo lo que existe: todo son momentos en el proceso de evolución y de autoconquista del Absoluto. Algo así como meros órganos a través de los cuales va el Espíritu llegando hasta sí mismo. De modo que toda la historia que se da es ya historia del Absoluto y, por tanto, no puede vincularse este a un solo punto de ella.

Aceptemos también la tesis hegeliana que ve- en el cristianismo el momento cumbre en la evolución del Espíritu, el momento en que el Espíritu cobra conciencia de sí en los particulares, cuando la Humanidad descubre su dimensión absoluta, etc.

¿Qué se sigue de aquí si el Absoluto, la Idea, son inconciliables con un individuo concreto y contingente? Está claro que la única manera de salvar al cristianismo es eliminar su vinculación a una persona concreta. La Idea no puede encarnarse en un hecho particular, sino en la totalidad de la historia: la encarnación será así algo transindividual. Y consiguientemente, el saber cristiano, si dependiera de hechos históricos, contingentes, no podría ser "verdad" (es decir: no podría ser "saber absoluto" o saber del Absoluto sobre sí): "verdades históricas, contingentes, no pueden convertirse en prueba de verdades de razón, necesarias".

Hegel había luchado toda su vida entre estos dos extremos: dar relieve a Jesús o evaporarlo en una idea; y osciló constantemente[36]. En Strauss nos parece que la opción por la segunda alternativa está ya clara. Una vez aceptado que ninguna idea puede realizarse plenamente en los hechos contingentes de la Historia, lo que importa ya no es investigar hasta qué punto la idea de Encarnación se realizó en Jesús, sino el hecho de que con Jesús ha entrado en la conciencia de los suyos y de la Humanidad "la idea de la unidad de Dios y el hombre. Vaya la crítica histórica tan lejos como quiera, no podrá destruir este hecho.

En conclusión: trasladada la unión de natura divina y humana a la encarnación de Dios en la humanidad universal, etc.,

[38] Esto ha sido puesto muy bien de relieve por H. KÜNG, en su obra sobre la cristología de Hegel: *Menschwerdung Gottes,* Herder, 1970.

el cristianismo elimina su vinéulación a una figura concreta, singular, para convertirse en religión de la autoconciencia, de la razón y de la humanidad universal. No necesita en verdad de la historia [37].

Para apoyar esta posición es para lo que Strauss se valdrá de la crítica histórica, la cual, por eso, se hace para negar o eliminar a Jesús que pasa a ser un mero símbolo, una ejemplificación de la conciencia del espíritu humano. Y, entrando ya en el terreno histórico, resulta coherente el que—entre las dos hipótesis que entonces se debatían: la del *Urevangelium* y la *Traditionshypothese*[38]—Strauss acepte la segunda que es la que menos parece favorecer la existencia de un núcleo histórico previo en los Evangelios.

La postura que acabamos de exponer se apoya en razones preferentemente filosóficas. Pero existe una. actitud similar que deriva de motivos teológicos profundos. Cabría tipificarla esta vez con palabras de Pablo: la fe viene por la predicación (Rom 10, 17), y la predicación sólo conoce a Jesús crucificado (1 Cor 1, *passim),* escándalo y locura para el que no cree.

Esto supone que la fe de ninguna manera puede venir *de los hechos,* de una especie de claridad, de luz o fuerza epifánica que éstos posean: ¡la cruz no es un hecho que haga creer a nadie! Sólo la palabra de la predicación interpreta aquel hecho y me dice que es un acto de obediencia absoluta y de reconciliación con Dios. Pero es claro que obediencia o reconciliación son dos tipos de realidades que ninguna ciencia ni ningún testigo inmediato pueden descubrir en los hechos históricos.

La Cruz fundamento y medida de la Teología es precisamente el título de la obra más famosa de M. Káhler, quien sería el ejemplo más hiriente de esta postura. "En la cruz es Dios verdaderamente Dios y al hombre verdaderamente hombre." Si el saber humano—en el caso que nos ocupa: la cien-

[37] Es hora de evocar la célebre expresión de Hegel sobre el "viernes santo especulativo": tarea del verdadero saber es registrar no el viernes santo histórico y contingente, sino el dolor infinito como momento constitutivo de la Idea Suprema.

[38] Es decir, la que explica la aparición de los evangelios por medio de la existencia de un evangelio original, anterior a ellos, o por medio de la simple tradición oral.

cia histórica—llegara a fundamentar la fe, esto no se cumpliría. En cambio en la debilidad o inseguridad que pueda crear la ciencia histórica, triunfa el poder de Dios y se muestra que la fe es obra exclusivamente suya.

Esta postura, que tiene a nuestro entender una gran dosis de razón, deriva muy directamente de la *theologia crucis* luterana (de la cual habremos de hablar todavía). No es extraño pues que, con más o menos variantes, sea común a casi todo el protestantismo. Por eso tampoco es casualidad que haya sido en el seno del. protestantismo donde nació y creció el problema del Jesús histórico (el catolicismo, exacerbado además por la concentración contrarreformista, estaba literalmente impedido ,p.ira hacer frente a ese problema).

Vale la pena recorrer algunos ejemplos de autores protestantes en los que se ve hasta qué punto pueden identificarse una crítica histórica radical y una postura teológica:

"La teología de la cruz y la teología de la palabra se pertenecen mutuamente y atacar la una es atacar la otra", escribe Kásemann contraponiendo la teología de la palabra a otra teología "epifánica" de los hechos 39.

"Una teología que se deba a la *theologia crucis* y a la investigación histórico-crítica, habrá de luchar siempre contra otra teología, etc." Nótese la identificación entre teología de la cruz y crítica histórica (el contexto no deja dudas de que se trata de una crítica histórica destructiva)[40].

D. Bonhoeffer, a pesar de que admite la historicidad del sepulcro vacío, lo considera como un escándalo para la fe por el grado de "evidencia" que parece tener[41].

Es sabido que Bultmann no vacila en considerar como fatal para la fe, la forma en que habla Pablo de la Resurrección de Jesús en 1 Cor 15, precisamente porque la intención de Pablo es aducir un testimonio objetivo de la realidad del hecho. Bultmann apelará frente a ello a la afirmación paulina de no querer conocer al Jesús según la carne (2 Cor 5, 16). Lo que importa es el Dios presente en la predicación y que llama al oyente[42].

Y finalmente mencionemos toda la reacción que se produjo en el campo protestante contra la Cristología de Pannenberg, por

[39] *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus,* en.la obra colectiva: *Zur Bedeutung des Todes Jesu,* G. Mohn, Gütersloh 1968, p. 27.
[40] W. SCHRAOE, *Das Verstandnis des Todes Christi im neuetn Testament,* en la obra colectiva: *Das Kreuz Jesu ais Grund des Heiles,* G. Mohn, Gütersloh 1969, p. 53.
[41] Cf. *Quién es y quién era Jesucristo,* Ariel, Barna. 1971, pp. 85-88.
[4,2] Cf. entre otros: *Glauben und Verstehen,* Mohr, Tübingen 1954, pp. 54-55. *Theologie des neuen Testamentes,* Mohr, 1961, pp. 295 ss.

su empeño en probar la historicidad de la Resurrección de Jesús: se le acusó de eliminar el escándalo de la fe. Y sin negar que la terminología de Pannenberg es peligrosa y ambigua, me parece claro que tal reacción no se habría producido en un ambiente católico. ¡Más bien se le habrían dado las gracias!

Creo que estos ejemplos son suficientemente expresivos. Pensemos en conclusión cuan natural es que posturas que brotan de zonas tan íntimas de la persona (como ocurre con la fe) lleguen a condicionar conclusiones como las históricas, en las que la estimativa juega un papel preponderante. Igual que entre los católicos ha ocurrido al revés: los resultados de la crítica histórica pareció que demolían la razonabilidad de la fe, los signos de la revelación (Jn 15, 24: si no hubiese hecho las obras que hice no tendrían pecado) y la relación personal del creyente con Jesús. Sólo de una sensibilidad católica podía brotar la aplicación que hizo en algún momento Léon-Dufour de una frase de Juan, al problema del Jesús histórico: "Se han llevado a mi Señor y no sé dónde le han puesto" (Jn 20, 2)[43].

b) Inmanencia total de la Cristología en la investigación histórica.

Esta actitud proviene siempre de una ' exageración: una exacerbación de los elementos encarnacionistas más propios del catolicismo o del calvinismo; o la inevitable reacción racionalista que puede producir un fideísmo de tipo protestante. Es la postura de un buen grupo de los teólogos liberales.

Para los representantes de este grupo, lo histórico tiene vigencia teológica. Serán partidarios de la hipótesis del *Urevangelium* para explicar la formación de los Evangelios. La presencia del Absoluto en un individuo histórico no parece constituir problema para ellos. Por eso la fe, más que como un saber, puede aparecer como ligada constitutivamente a una persona histórica.

En el grado extremo en que la formula nuestro subtítulo (es decir: como inmanencia *total* de la cristología en la inves-

[43] Sobre este punto y con aplicación a algún ejemplo concreto cf. nuestro boletín bibliográfico *Problemática en torno a la muerte de Jesús,* en *Actualidad bibliográfica* (Sel. de L.), 9 (1972) pp. 333-56, especialmente 338-41 y 354-56.

tigación histórica) esta postura no es aceptable: acabará impidiendo la fe o traicionando a la investigación histórica. Pero primero nos interesa señalar su justificación: tienen el mérito de haber visto (y haber intentado salvar) la necesidad de la persona de Jesús para el cristianismo, y, por tanto, los aspectos "contingentes" de éste: el cristianismo no puede reducirse a una doctrina o un sistema, así fuera un sistema de verdades eternas. Su error es no haber caído en la cuenta de que si el Absoluto entra *de veras* en la trama de la historia, no será sino a costa de que su carácter absoluto quede inaccesible y no pueda ser conocido en cuanto Absoluto. Que el Cristo sea de veras histórico implica, para nosotros, que todas las experiencias, tradiciones, interpretaciones, confesiones... que El mismo desató, serán siempre mediaciones en nuestro conocimiento de El: no es casualidad si los Evangelios son predicación: no podían ser otra cosa.

Y sobre todo, los liberales no han visto lo valioso de la teología de la cruz y de la negativa del propio Jesús a "dar una señal", a sacar de la duda a sus contemporáneos (Jn 10, 24). Por haber erigido a una ciencia contingente en criterio y juez de lo Absoluto, han de acabar negando la Absolutez de Jesús, y han de ir a dar en la multitud de imágenes "científicas" en que acabó la investigación liberal.

c) Ocasionalismo de Jesús de Nazaret respecto de la Cristología.

Toda esta problemática que estamos tratando de hacer aflorar, se halla latente también en Bultmann, aunque en contextos diversos y en grados de evolución distintos. También sus conclusiones históricas se vinculan a posiciones teológicas. Bultmann ya no vive en la época de Hegel sino en la del existencialismo. Todas las cuestiones sobre la posibilidad de la presencia objetiva del Absoluto en un individuo particular resultan en cierto modo superfluas. Hay una cuestión anterior que las hace vanas: la imposibilidad de conocer *en sí* al Absoluto. (Bultmann es antiliberal con razón, aun cuando haya quien le objete que no ha logrado superar el liberalismo.)

Por consiguiente, y ya *a priori,* el cristianismo no puede tener que yer con el conocimiento del Absoluto-en-sí, sino sólo

con lo que ese Incognoscible puede suponer *para mi vida* y mi existencia concreta. Bultmann plantea la famosa cuestión: Jesús ¿es Hijo de Dios y por eso me salva, o soy salvado por El y por eso es Hijo de Dios?

Para él es evidente que la segunda alternativa es la única formulación viable para el hombre moderno, inserto en un mundo postkantiano y consciente de lo que es la Trascendencia. Lo cual no significa que niegue la primera: lo que intenta es prescindir por completo de ella. De ahí se seguirá que el cristianismo no puede ser para el hombre de hoy un cuerpo objetivo, sino la salvación de su vida aislada. Por tanto, no consiste en un hecho pasado de la historia de Jesús, sino que es la confrontación actual de mi existencia con la predicación de Cristo, en la cual Dios me interpela y me llama a una existencia auténtica. No está en juego un suceso histórico (cargado de Absoluto), sino una realización concreta de mi vida. Según Bultmann, el seguimiento no lo entiende el Nuevo Testamento en relación con la persona de Jesús (es decir: de un ser concreto que justifica una vinculación tan absoluta), sino en relación a la doctrina de la cruz. Por tanto, si alguien quiere hacer reconstrucciones de la vida de Jesús, que las haga. Pero no son vinculantes para la fe. No tiene sentido que los teólogos hagan "trabajos de salvación" frente a la crítica histórica, porque en ella "lo que se quema son sólo las fantasías de la investigación sobre la vida de Jesús, es el Jesús *según la carne.* Ahora bien: el *Christós kata sarka* no nos importa. Qué pasaba en el corazón de Jesús no lo sé, ni tampoco quiero saberlo"[44]. Cualquier hecho del pasado no puede ganar significado en el presente o convertirse en experiencia actual a base de reconstrucciones históricas. "Jesús, en el sentido de un hombre con quien tratar *(Mitmensch)* se nos ha ido definitivamente, como desaparece cualquier otro 'tú' al morir el hombre"[45]. La confianza en El no es posible, a menos que se recaiga en el error liberal, y se quiera ver en los puros hechos del pasado, una "vida interior" que inspire esa confianza. Sólo queda "esa escucha obediente de la Palabra pronunciada: que

[44] ***Glauben und Verstehen* (ed. cit) I, p. 101.**
[45] ***Ibíd.*, p. 106.**

soy un pecador y que Dios, en Cristo, me perdona los pecados"[46].

¿Supone esto la total eliminación de Jesús? Veamos la respuesta de Bultmann.

Ciertamente, contesta Bultmann, el *kerygma* mantiene una vinculación con el concreto Jesús de Nazaret. En este punto Bultmann difiere de Strauss. Pero el lector se queda con la impresión de que esta vinculación es puramente ocasional. Con palabras de Bultmann: sólo presupone el *Dass*, pero no el *Wie* ni el *Was.* Es decir, sólo presupone *el hecho de que...* pero no la *cualidad* de ese hecho. Sólo presupone que ha ocurrido algo, que Jesús ha vivido y muerto, pero no la cualidad de lo que era esa vida y esa muerte. Con otras palabras: *en* la historia de Jesús, *en* su muerte, etc. Dios reconcilió al mundo consigo; pero no podemos decir que esa historia o esa muerte *era* reconciliadora ni *cómo* lo era.

Con esto ya se ve que lo que hayan sido esa historia y esa muerte de Jesús no le importa nada a la fe. Se ve, por consiguiente, cómo la fe es independiente de la historia. La ciencia histórica sólo puede llegar a unos hechos, pero no al significado que ve en ellos la fe, y que constituye el único objeto de e*sta.* (y aún diríamos mejor: el objeto de la fe no son situaciones históricas, sino la situación existencial del hombre: sólo hay fe cristiana cuando hay predicación *de Cristo,* es decir: del significado de su muerte como intervención escatológica de Dios). Este significado sólo lo creemos porque se nos predica. De ahí que, con absoluta coherencia, Bultmann, en el campo histórico, sustituirá Jas hipótesis del Evangelio primitivo, o de la Tradición, por la hipótesis de la Predicación ("en el principio existía la predicación", fórmula ya citada y que está en el punto de arranque del método de Historia de las Formas).

A la vez que Bultmann se diferencia de Strauss en que sustituye el "saber absoluto" o las verdades absolutas por la referencia a la situación existencial del hombre, también se diferencia de M. Káhler en que no tiene por inútil la investigación histórica: prescindir de ella sería incapacitarse para des-

" *Ibíd., p.* 101.

mitificar al Evangelio, y desvincularse del hombre moderno al que debe dirigirse la predicación. La inseguridad radical que puede crear la ciencia histórica es la que garantiza la autenticidad de la fe, la cual no depende de las pruebas, ni las necesita : en todo caso triunfa en la falta de ellas [47]. Esto le permite incorporar también a su trabajo la tarea histórica de los liberales. De este modo parece ser una síntesis de todos los precedentes.

El punto débij de la posición bultmaniana, lo pondrán de relieve no tanto sus detractores cuanto las consecuencias sacadas por algunos de sus continuadores. Y quizás podríamos formularlo así: su aparente neutralidad entitativa (o respecto de lo que Jesús era *en sí*, y de *cómo* actúa Dios en El) no puede perdurar: termina suponiendo afirmaciones también entitativas pero de signo contrario. Porque aun cuando las afirmaciones ontológicas serán siempre mucho más falsas que verdaderas[48], las afirmaciones funcionales (o "para mí") no pueden prescindir de ellas.

De ahí que Bultmann se encuentre con que de su teología se sacan unas consecuencias que él no esperaba. En efecto, tomemos como ejemplo la siguiente afirmación, que ha sido central en toda esta problemática de historia y fe: en la muerte de Jesús, Dios reconcilia al hombre consigo y me ofrece a mí la posibilidad de una existencia auténtica. Es inevitable que surja a la larga esta otra cuestión: ¿supone eso que aquella muerte *era por sí misma* reconciliadora, a diferencia de otras muertes humanas? Más aún: si se hubiese tratado de otra muerte cualquiera (también, p. ej., la muerte de un Hitler) ¿podría valer la misma afirmación? Bultmann se negaría a dar respuesta a esa pregunta: sólo puedo decir que Jesús es Hijo de Dios porque me salva, no al revés. Pero parece que si de alguna forma no se da una respuesta afirmativa a la pregunta por el carácter salvador de la muerte de Jesús, surgirá inevitablemente la objeción siguiente: ¿qué necesidad tengo yo de aquella muerte del pasado para mi existencia auténtica ac-

[47] Así Bultmann acogerá con entusiasmo la tesis de Wrede—hoy superada—de que la vida de Jesús no fue *en absoluto* mesiánica. Más tarde corregirá esta tesis hablando de una "cristología implícita" o cristología indirecta en el Jesús terreno.

[48] Tómese el ejemplo que se quiera y aun de las afirmaciones más decisivas: Vg. en la afirmación: Jesús es el Hijo de Dios, el término hijo está tomado de una experiencia humana que no vale en Dios; y sobre Dios—son palabras de Tomás de Aquino—lo último que llegamos a saber es que no sabemos nada de El. ¿Qué queda entonces del predicado dado a Jesús? Pero sin esta afirmación como apoyo, la afirmación de que Jesús me salva, se convierte en puro subjetivismo o no se aguanta.

tual? El hecho de que Bultmann se empeñe en vincularlas parece un dogmatismo particular suyo del que es posible prescindir. Más aún: un afán desmitificador consecuente, aconsejaría hacer eso pues es mitificar a Dios el ligarlo a aquel suceso del pasado. Y este paso es el que ha dado la llamada "izquierda bultmaniana": acusando a Bultmann de no haber sido suficientemente radical, llevará el proceso desmitificador hasta eliminar a Jesús de la predicación cristiana. Esta no necesita de él[49]. Viendo este peligro, los llamados "teólogos de la muerte de Dios", que están empeñados en mantener a Jesús a toda costa y comparten el presupuesto bultmaniano de la -imposibilidad de afirmaciones entitativas sobre Dios, lo que hacen es buscar algún significado reconciliador *inmanente* a aquella muerte (en el sentido de una pura ejemplaridad humana) con lo que tampoco consiguen evitar que Jesús pueda ser sustituido por alguna otra figura ejemplar[50]. Estas posturas parecen poner de relieve que la síntesis de Bultmann era un equilibrio inestable que acaba deshaciéndose. Con ello justifican la reacción de sus discípulos de que hablaremos en seguida. Ya Bonhoeffer parece que había intuido esa inestabilidad cuando, en 1937, escribía, aludiendo probablemente a Bultmann: "Una idea sobre Cristo, un sistema de doctrina, un conocimiento religioso general de la gracia o del perdón de los pecados no hacen necesario el seguimiento. Al ponernos en contacto con una idea, nos situamos en una relación de conocimiento, de entusiasmo, quizás de realización, pero nunca de seguimiento personal. Un cristianismo sin Jesucristo vivo sigue siendo, necesariamente, un cristianismo sin seguimiento; y un cristianismo sin seguimiento es siempre un cristianismo sin Jesucristo; es idea, es mito..."[51].

[49] Cf. vg. SCH. OGDEN, *Christ without Myth,* Harper and Row, New York 1961.

[50] El ejemplo más nítido es el libro de P. VAN BURÉN que fue *best-seller* entre nosotros hace unos años: *Significado secular del Evangelio,* Península, Barna. 1968.

[51] *El precio de la gracia,* Sigúeme, 1968, pp. 39-40.

Citamos a Bonhoeffer intencionadamente, para que no quede duda de que el flanco vulnerable de Bultmann no está de ninguna manera en el decidido empeño protestante por salvaguardar la trascendencia de Dios. Si hay una sola cosa por la que la teología debe luchar a brazo partido es por salvaguardar la trascendencia de Dios. Pero el empeño por salvar la trascendencia tampoco es panacea universal. La historia demuestra que lleva una dinámica casi imparable hacia el nominalismo y la arbitrariedad. El nominalismo está en los antípodas de la idolatría: ¡o que significa que ambos pertenecen a un mismo planeta, Y es que, para salvarla de hecho, la trascendencia de Dios sólo puede ser *ejercitada,* no afirmada. Véase sobre este punto toda la obra de J. MIRANDA, tanto en *Marx y la Biblia* (cap. 2.°: El Dios de la Biblia) como en *El ser y el Mesías* (cap. 8.°: La palabra en la que Dios consiste), con el que dialogaremos más adelante.

Pero lo que nos interesa ahora no son las posibles objeciones a la postura bultmaniana, sino el llegar a descubrir cómo, otra vez, la posición histórico-crítica ante Jesús no es mera consecuencia del planteamiento histórico de las cosas, sino que es ya consecuencia de la misma problemática cristológica. De ahí la acusación que hacía J. Jeremías: se está cayendo en una especie de docetismo, en una idea de Cristo [52]. En vez de decir que la Palabra se hizo carne, decimos que la Palabra se hizo... palabra. De ahí que cuando Bultmann, polemizando con Barth y Gogarten, declaraba que él no se siente nada incómodo con su radicalidad sino muy cómodo, y que son sus colegas menos radicales los que parecen sentirse incómodos[53], el lector de hioy puede tener la sospecha de si esa incomodidad no es *intrínseca* al tema; y si la comodidad de Bultmann no proviene de haber deshecho el nudo gordiano tan olímpicamente como Alejandro.

De este modo resulta que nuestra introducción no se limita a resolver un problema simplemente *previo,* sino que, en ella, nos encontramos ya en el corazón mismo de la Cristología.

d) "Encarnación" de la Cristología en Jesús de Nazaret[54].

La reacción de los discípulos de Bultmann contra el maestro tampoco se apoya en presupuestos de ciencia histórica [55].

[52] *Op. cit.* (en nota 14), p. 18.

[53] *Op. cit.,* I, p. 101.

[54] La palabra encarnación es, después de mucho buscar, la más apta que hemos encontrado para denominar a esta posición. Pero tiene el inconveniente de sus resonancias teológicas que parecen prejuzgar el problema antes de resolverlo. Por eso la entrecomillamos para aludir a un uso más amplio de la palabra, con el que se describe una relación dialéctica que es, a la vez, de relevancia e irrelevancia, de trascendencia e inmanencia, una relación semejante a la que hay entre respuesta y pregunta o entre la persona y su cuerpo, etc.

[55] J. Jeremías trató, no obstante, de encontrarlos, para establecer que nuestro tiempo está definitivamente mejor capacitado para encontrar al Jesús histórico. Tales presupuestos serían, según él: el perfeccionamiento de la crítica literaria, la historia de las formas, el conocimiento de la literatura rabínica y apocalíptica, el conocimiento del arameo lengua original de Jesús y el redescubrimiento del carácter escatológico de su mensaje. Con ellos estaríamos infinitamente mejor equipados que nuestros mayores. Sin embargo, E. Kasemann se mostró escéptico ante ese optimismo y colocó el intento de Jeremías entre los que él llama "callejones sin salida". *Sackgassen im Streit um den historischen Jesús,*

Arranca más bien de unos presupuestos cristológicos, a saber: Bultmann ha dado tanta importancia al *kerygma* que ha oscurecido y ha.quitado importancia al *fundamenta* de ese mensaje. No es el *acto* de la fe (el acto por el que yo me decido a una existencia auténtica) sino el *contenido* de la fe lo que exige al Jesús de la historia [56]. Porque la fe no apunta sólo a una actitud en mi existencia personal, sino que apunta a ser una palabra de salvación para la historia. En Bultmann no hay lugar para la "memoria subversiva" de J. B. Metz. Y es sintomática la crítica que le hace el patriarca marxista E. Bloch: mientras el Nuevo Testamento, con su lenguaje de los *eones*, habla del mundo entero, Bultmann se encierra en una buhardilla religiosa donde el Cristo subversivo se elimina en favor del dios burgués [57]. Ante eso quizás diría D. Bonhoeffer que la fe no es decidirse a vivir auténticamente la vida y la historia propias, sino decidirse a participar en la vida e historia de Cristo[58].

Ahora bien: ¿cuál es ese fundamento del *kerygma* a que hemos aludido? o ¿cómo es posible esa participación en la vida de Cristo? La respuesta a esta pregunta nos lleva a la experiencia apostólica de que el mismo Jesús de entonces vive ahora, resucitado por el Padre [59]. Cuando la comunidad, des-

en el tomo II de *Exegetische Versuche und Besinnungcn,* Vandenhoeck, Góttingen 1964, pp. 31-41.

[56] Quizás un católico añadiría que también el acto de fe exige a Jesús en cuanto implica una relación de tipo personal con él, como un encuentro y una confianza en Jesús.

[57] Cf. *Atheismus im Christentum,* Suhrkamp, Frankfurt 1968, páginas 69-72.

[58] Sobre la necesidad de la historia cf. además, I. ELLACURIA, *Carácter político de la misión de Jesús;* ejemplar ciclostilado por Servicios Universitarios Latinoamericanos, Madrid, sin fecha, p. 3.

[59] W. KÜNNETH, que en otros momentos puede haber malentendido a determinados autores, ha juzgado con profundidad que la abstracción de la Pascua, era el gran error de toda la crítica histórica sobre Jesús: "frente a este estado de cosas (alude a los resultados de la Historia de las Formas) hay que preguntar: ¿no será que han equivocado totalmente el punto de partida en la reflexión sobre el Nuevo Testamento? Si sus presupuestos eran insostenibles es comprensible que sus conclusiones sean cuestionables. En efecto: el fundamento de todas estas investigaciones es la abstracción de la Resurrección, la idea de que, a partir de los evangelios, puede reconstruirse el estado de cosas anterior a Pascua. Este presupuesto es totalmente inadecuado: es una ilusión pretender entrar en los evangelios hasta **más** allá **de la Pascua y cons-**

pues de una época de predicación del *kerygma,* se decide a escribir unos Evangelios (¡que son también predicación del *kerygma])* y sin embargo lo hace en forma de narración *biográfica,* está dando testimonio de que la vinculación de su mensaje a aquella persona concreta y a aquella historia concreta es algo esencial para ella. Cuando la Iglesia llama *evangelio* (que es un término que designa exactamente lo mismo que la palabra *kerygma:* la buena noticia a transmitir) a escritos que tienen la forma de un relato histórico biográfico está presuponiendo que la referencia a la historia concreta y pasada de Jesús de Nazaret pertenece intrínsecamente a la buena noticia que ella predica. Y cuando, sin embargo, no escribe esos Evangelios como puro informe documental, está dando testimonio de su fe en que el Jesús terreno seguía presente en ella, y de que, en ese Jesús, no se trata de un simple personaje, profeta o taumaturgo, sino del Señor que afecta a mi propia existencia y a quien estoy obligado. Ciertamente, no interesa la *personalidad de Jesús,* en el sentido de aquellas descripciones poéticas

truir una vida de Jesús que no esté afectada por la experiencia pascual. La postura fundamental de los sinópticos está condicionada por la fe en la Resurrección, igual que la comunidad palestina—no menos **que** la griega—se halla bajo este prisma de la Resurrección. Si el mismo Bultmann reconoce que 'la comunidad tiene conciencia de que debe su existencia a la obra de Jesús' y que la imagen de Jesús está mediatizada por la comunidad; y si además es claro que 'la narración no está determinada por el interés por la historia, sino por las necesidades de la predicación y vida cristiana', y que 'todo el acento recae sobre la conclusión de los Evangelios, sobre la historia de la Pasión y de Pascua'... todos estos datos no pueden considerarse como accidentales. Por ello hay que preguntar cuál ha sido el principio de configuración de la vida de Jesús. Y éste fue indiscutiblemente la fe en la Resurrección. Sólo a partir de ella es posible una comprensión válida de la vida de Jesús y un trabajo de construcción que sustituya al actual de derribo. Los evangelistas sólo se interesan en la vida de Jesús porque se interesan en su Resurrección. La proyección de experiencias postpascuales a la vida histórica de Jesús, no se puede quitar de en medio como si se tratara de leyendas o invenciones de la fantasía piadosa, sino que responde plenamente a la esencia del Evangelio, en la medida en que sea cierto el mensaje de la Resurrección. Lo que se puede determinar con los métodos neutrales de la historia de las religiones y de la historia de las formas, es totalmente inesencial para el asunto de la vida de Jesús y carece de importancia para el problema... La vida de Jesús sólo la conocemos en su vinculación a la Resurrección la cual, a su vez, libera de toda vinculación a lo históricotemporal, a lo relativo y a lo prepascual en la vida del Señor". *Theologie der Auferstehung,* Claudius, München 1951, pp. 129-30.

y entusiastas que hacían de El los liberales (y en este sentido se mantiene el desinterés de Bultmann y la crítica que éste les hace); pero sí que interesa *la persona de Jesús* como perteneciente *intrínsecamente* al *kerygma y* no como mera ocasión para éste.

En este contexto, mantener la investigación histórica sobre Jesús, como hacen los discípulos de Bultmann, a pesar de sus escasas posibilidades de éxito, no significa crear un campo de inseguridad que posibilite la fe auténtica (aun cuando esto pueda ocurrir, no hay que hacer de la necesidad virtud), sino que es la manera de dar testimonio de que mantenemos la identidad entre el Señor actual y el Jesús terreno, que es normativa para la fe[60]. La diferencia con los liberales a que aludíamos en el apartado *b*, es que ahora se es plenamente consciente de que eso que hemos llamado el significado absoluto no puede ser leído por la ciencia histórica en el hecho contingente[61], pero esto no significa que ambos no se pertenezcan intrínsecamente[62]. Por el hecho de haber obtenido petrificada la historia de lo fáctico, no llega ésta a convertirse en historia viva que me afecte a mí. O con palabras de Kasemann: "Por el hecho de. destacar a Jesús como taumaturgo no se ha puesto a nadie, en sentido estricto, ante la decisión entre fe e incredulidad"[63]. Pero esto no quiere decir que si en el Jesús de la historia hay eso que Bultmann llama una "cristología implícita", éste sea un dato puramente casual y carente de relevancia teológica[64].

"° Como expresaban las primeras profesiones de fe: *Kyrios lesus; Iesus Christus,* etc.

[61] En esto estarían con Bultmann sus discípulos.

[82] En esto en cambio se apartarían de Bultmann.

[63] E. KASEMANN, *Das problem des hisíorischen Iesus* art. cit. (en nota 16) y publicado posteriormente en *Exegetische Versuche und Besinnungen,* I, p. 191. Piénsese—por recoger la alusión de Kasemann—en la multiplicidad de interpretaciones que caben—y se dan de hecho—ante un hecho taumatúrgico: Unos lo verán simplemente como algo que constituye una noticia, otros como una posibilidad de aprovecharse en beneficio propio (la reacción del pueblo, según testifican los Evangelios), otros como "magia" (es lo que dice el Talmud sobre Jesús), etc., etc. Sólo en un contexto de fe podrá ser leído como anuncio de la esperanza del mundo, como nueva creación, como "signo" que Dios me dirige, etc.

" Es interesante conocer la respuesta dada por Bultmann a toda la reacción contra él que se contiene en una conferencia tenida en Heidel-

A estas ideas de Kásemann, añadirá Ebeling otras que arrancan no tanto del contenido de la fe, cuanto de la estructura de la actitud creyente. Si la fe se definía como respuesta a la Palabra, Ebeling parece argüir: pero ¿es que la historia no es también palabra? La realidad interpela, y la fe puede ser descrita como la actitud correspondiente a esa interpelación, como un escuchar a la realidad, al suceso que se ha convertido en palabra *(Wortgeschehen)*[65]. Vale la pena notar cómo ha cambiado el sentido de la investigación histórica. Esta no podrá darme nunca la seguridad ni la medida exacta de mi fe, como parecían pensar los liberales. Pero tampoco es posible crear el hiato que establecían Káhler y Bultmann entre predicación e historia. Sería como intentar un lenguaje que prescindiese de la materialidad de las palabras.

Estos ejemplos son suficientes para hacer ver, otra vez, la estrecha relación que se da entre las posiciones teológicas y

berg: *Das Verhaltnis der Urchristlichen Botschaft zam historischen Jesús,* Universitátsverlag, Heidelberg 1960.

Bultmann reconoce sin ambages que se ha operado un cambio en el *planteamiento* del problema: para él la *preocupación* (los subrayados son nuestros) había sido constatar las diferencias entre Jesús y la predicación posterior. En cambio, el nuevo planteamiento atiende más a constatar la unidad entre ambas. Esto implica un intento de ir más allá del puro *Dass* a que aludimos antes, más allá del puro hecho de que ha llegado, hasta el *qué* y el *cómo* es lo que ha llegado. Implica, por tanto, un intento de mostrar que el *kerygma* está ya germinalmente en las palabras y hechos de Jesús.

Ante esta nueva situación, la impresión que da la respuesta de Bultmann es que acepta hacer algunas concesiones en el terreno meramente histórico: se da "una cierta" continuidad entre Jesús y el Mensaje que a propósito de él se predica; la predicación de Jesús implicaba ya una cierta *cristología* (es decir un convertir al Jesús predicado en objeto de su predicación). "Puede decirse—concede—que Jesús se entendió a sí mismo como fenómeno escatológico" (p. 16).

Pero, en cambio, no se muestra dispuesto a hacer una sola concesión en el terreno teológico: este nuevo intento no es necesario, no podrá influir positivamente en la credibilidad del *kerygma,* y no puede anular el hecho de que la primera predicación cristiana (Pablo) pudo prescindir totalmente de una repetición de la vida y la predicación de Jesús.

Todo ello nos parece que viene a confirmar la tesis de que el fondo de la cuestión es propiamente teológico.

[65] "Inevitablemente—escribe—surge la aporía histórica *(historisch)* cuando nos aferramos a una concepción de la historia *(Geschichte)* orientada a la idea de los 'hechos'. Con esto no queremos decir que se pueda renunciar a los 'hechos'. Pero es preciso que tengamos claras las fronteras, dentro de las cuales está justificada la orientación a los 'he-

las afirmaciones histórico-críticas. Ello no significa que no sea posible una cierta dosis de objetividad y de honradez crítica. Significa más bien lo que ya quedó apuntado antes: que no es posible abordar la introducción como un problema previo y distinto, porque en ella estamos ya en el centro de la problemática cristqlógica. Esa problemática es, pues, lo que habrá que replantear para concluir.

3. BALANCE

El problema del Jesús histórico y el Cristo de la fe no es un simple problema de ciencia histórica: es un auténtico problema teológico o, con palabras de Kasemann: es el problema que nos ha dejado Jesús. Esto es lo que ha intentado poner de relieve, sin resolver nada, nuestra introducción. Y ello se debe a que el objeto mismo de la investigación impide la investigación neutral. Quien dice "sigúeme", aunque sea el Innominado de Schweitzer, ha hecho imposible el acceso descomprometido a él: la neutralidad ya es una toma de postura. Allí donde de Alguien se proclama: "el que no está conmigo está contra mí", se destrozan todos los baremos humanos y se hipoteca la pre-
–os'. Sólo nos sacará del callejón sin salida de lo fáctico *(historisch)* una concepción de la historia *(Geschichte)* orientada a la idea del suceso como palabra y, con ello, a la capacidad parlante de lo real. Por tanto, la manera objetiva de preguntar por lo ocurrido no es simplemente: ¿qué ha pasado?, ¿qué hechos han tenido lugar?..., etc., sino: ¿qué es lo que se ha manifestado? *(tur Sprache gekommen).*

En este contexto la Cristología no sería más que la transmisión interpretadora de aquello que se manifestó o se hizo palabra en Jesús. Y el Jesús histórico rectamente entendido sería simplemente Jesús mismo. Y la justificación de la fe en Jesús—de la que se trata en cristología—debería consistir en que la fe es aquella relación con Jesús que resulta la adecuada al Jesús histórico, porque corresponde a aquello que se manifestó o se hizo palabra en Jesús.

Con el cristianismo primitivo en todas sus manifestaciones, aparece de repente una intensidad que nunca más ha vuelto a darse en el empleo de los términos *creer* y *fe.* No es casualidad el que este hecho coincida con la confesión de Jesús como el Cristo. Más bien ocurre que la fe, o está referida a Jesús casi sin excepción, o (cuando las palabras *fe* y *creer* se usan de forma absoluta) implica también esa relación a Jesús, porque se trata de una orientación a Jesús que hace aparecer la fe como la actitud adecuada a él." En *Wort und Glaube,* Mohr, Tübingen 1967, I, pp. 307.8.16.

sunta independencia de la mirada humana, que queda entonces pendiente de saber cómo puede ser dicho eso, en un mundo donde todo es absolutamente relativo[66].

La pregunta por el Jesús histórico no es, pues, una pregunta hecha al pasado sino que es, en realidad, una pregunta al cristianismo mismo. Es la pregunta de cómo es posible confesar lo Absoluto en un individuo bien concreto de la historia y, como tal, contingente. La pregunta de cómo es posible un conocimiento del Incognoscible, de lo Totalmente-Otro, en aquello que lo oculta porque es lo cognoscible de cada día y lo enteramente igual a nuestra propia experiencia: es un hombre. La pregunta sobre la aparente contradicción de estas dos frases del mismo evangelista: "a Dios nunca le ve nadie", pero "quien me ve a mí ve al Padre". La pregunta de cómo es posible confesar la llegada del Futuro absoluto, en una historia que ni siquiera está por venir, sino que ya es pasado. El problema de que el cristianismo no se autodefine como una doctrina o una ideología sino como seguimiento de una persona; pero, desde sus comienzos, a esa persona la llama abstractamente *Logos* y la convierte así en universal-concreto. Finalmente, es el problema de que el cristianismo confiesa que a ese Absoluto no lo encontró en la sabiduría de este mundo, sino que se le dio a leer allí donde era ilegible: en la necedad de la que Dios quiso servirse (1 Cor 1).

Si el cristianismo se autodefine de esta manera, el que la aparición de la investigación histórica le crease este problema (que dura ya doscientos años y durará siempre) tiene exactamente la misma lógica que la aparición de todas las discusiones cristológicas que ocuparon los primeros siglos. Ni César

[66] Aunque haya que rechazar decididamente un dualismo a lo Káhler, este autor no deja de tener razón cuando escribe que "nadie está en situación de convertir la imagen de Jesús en simple objeto de investigación histórica, al modo de cualquier otra imagen del pasado". Y da la razón: su exigencia le sale al encuentro a cada uno en forma demasiado precisa como para que el hecho de mantenerse apartado de la exigencia de ese recuerdo no signifique ya una toma de posición decidida... Nadie puede ocuparse de ese pasado sin caer de alguna manera bajo el influjo de su excepcional significación para el presente *(op. cit.* 74). Káhler no ve que esa exigencia ganaría en autenticidad si brota del pasado mismo y no de su recuerdo. Pero sería una pena que nosotros, cegados por un nuevo optimismo apologético, olvidáramos la dosis de verdad que hay en sus palabras.

ni el mismo Sócrates se vieron sacudidos por la aparición de la historiografía. Y es que, al identificar la vinculación radical a una persona concreta, con el valor universal de la verdad y del sentido absoluto (del *Logos),* el cristianismo ha proclamado, a la vez, la crisis radical y la salvación definitiva del *eros* humano. La crisis radical porque pone de relieve que el *eros* humano sólo logra salvar la radicalidad de la entrega a costa de sacrificar la universalidad del amor. Y la salvación definitiva porque, en la vinculación total a Alguien que es, a la vez, *logos,* permite reencontrar la universalidad del amor en el seguimiento absoluto.

Todo esto tiene una serie de consecuencias:

a) En primer lugar, es preciso no abandonar la investigación histórica y su esfuerzo por acercarse a los hechos, pero teniendo en cuenta que esta investigación no se apoya en una especie de optimismo historiográfico, sino en la relación entre signo y significado, o entre pregunta y respuesta. Las posibilidades de la crítica histórica son—a pesar de todos sus avances—muy limitadas en nuestro caso. Pero ya hemos dicho antes que sólo a través de la falsedad de todas las afirmaciones humanas, tenemos acceso a la verdad de la fe. Y es posible que la crítica histórica ayude a la constante destrucción de todos nuestros saberes adquiridos o de todas nuestras recaídas en la ideologización de Dios, y a la continua búsqueda de Jesús, precisamente porque le sabemos vivo y evadido del sepulcro en el que le tendríamos a mano. Al menos ésta parece ser la razón por la que la Iglesia, después de una temporada de predicación del *kerygma,* se decidió a escribir Evangelios en forma de relato histórico[67].

b) En segundo lugar, y en paralelo con la conclusión anterior, es preciso desconfiar de toda cristología que quiera hacerse como una ciencia al lado de las otras, de las cuales una estudiaría los aminoácidos, otra los coleópteros, otra la pintura del Greco... y otra al Cristo. Si todavía hay que investigar sobre Jesús, éste *todavía* será eterno. Pues su verdadero signi-

" Así KASEMANN, *op. cit.* (en nota 55), pp. 46 ss.

ficado implica que Jesús no se deja poseer ni manipular. El término Cristo no puede aplicarse al objeto de una ciencia, sino al que nos interpela: Pablo sólo intentaba encontrarle porque se sabía encontrado por El[68]. Es verdad que la teología de la cruz no tiene por qué ser erigida en "cruz de la teología", ni puede convertirse en un recurso cómodo para escamotear dificultades apelando a palabras edificantes. Este es un peligro innegable, pero no por ello deja de ser la cruz "fundamento y medida de la teología", al menos en cuanto pone de relieve que Dios no es encontrable por investigaciones humanas, ni defendible por espadas de Santo Oficio.

c) Combinando las dos conclusiones anteriores, retendremos con Bultmann que sólo puede haber fe cristiana cuando hay predicación cristiana, es decir: anuncio de la muerte y Resurrección de Jesús como intervención escatológica de Dios en el mundo. Pero sin deducir de ahí que la vida terrena de Jesús carece totalmente de relevancia y puede ser dejada de lado; al revés: prolongando la frase de Bultmann, sólo puede haber predicación cristiana porque ha vivido Jesús. No podemos prescindir de la vida de Jesús como si hubiese sido un simple compás de espera o una forma de entretener piadosamente el tiempo • hasta la llegada de la hora escatológica de Dios. La Cristología deberá tener presente, y hacer ver, que la comunidad sólo pudo predicar a Cristo muerto y resucitado como salvador, *porque* antes Jesús había predicado el Reino y había apostado por él. De este modo mostrará la vinculación entre el *kerygma* y la historia.

d) Finalmente, y desde un punto de vista práctico, hemos dado con un terreno suficientemente estable para empezar la Cristología. Doscientos años de investigación paciente han convertido en adquisición definitiva lo que J. Jeremías llamaba "la pretensión de Jesús". Aun cuando esa pretensión sea releída o aclarada—o suavizada a veces—a la luz de la Pascua, hoy es indiscutible que pertenece al Jesús terreno. Con ello, la pregunta que motivó esta introducción encuentra una rela-

[68] Fil 3, 12.

tiva respuesta: podemos conocer a Jesús en sus actitudes y en su pretensión de poder. Ello nos posibilita una lectura histórica de la vida de Jesús, que tiene garantizada una seguridad general, por encima de los errores o inseguridades de detalle en que necesariamente incurriremos. El acceso a la pretensión y a las actitudes de Jesús, lo intentaremos principalmente a través de algunas palabras *(logia)* que, o son suyas, o llevan su sello innegable. Pues la crítica histórica se siente hoy mucho más segura y mejor capacitada para responder en el campo de las *palabras* que en el de las *obras* o hechos de Jesús.

Pero nuestro intento en modo alguno significa ni que sea posible ni que haya que hacer una dicotomía en los Evangelios, entre material auténtico e inauténtico. Eso no es totalmente posible (apenas habrá un solo texto sobre el que quepan conclusiones definitivas y universalmente aceptadas). Y es además equivocado. Buscamos el material auténtico sólo porque la resignación histórica conduce a la larga a la falsificación del *kerygma.* Y, por otro lado, porque la vinculación intrínseca que la "pretensión de Jesús" tiene con la Resurrección y con el *kerygma* posterior, nos ha de servir para evitar cualquiera de las absolutizaciones unilaterales de un solo elemento, que tantas veces hemos encontrado en la historia de la investigación sobre Jesús.

PARTE PRIMERA

Cristología bíblica

SECCIÓN PRIMERA

TEOLOGÍA DE LOS "MISTERIOS" DE LA VIDA DE JESÚS

Si alguna cosa ha de haber dejado clara la introducción es ésta: los episodios de la vida de Jesús que cuentan los Evangelios no quieren ser (al menos en muchos casos) una mera consignación de "hechos desnudos". Son hechos con un significado para nosotros, y a este significado sólo se accede desde la experiencia pascual de Jesús Resucitado y desde la vinculación personal a El. A los evangelistas les interesó más darnos este significado (precisamente porque lo consideraban *evangelio* o buena noticia) que no el darnos los *bruta facta*. Esto explica su gran libertad, a la hora de narrar, respecto de lo que nosotros consideraríamos hoy como normas de historicidad. O también respecto de lo que ellos mismos hicieron en otros momentos: limitarse a consignar una parte de material, simplemente porque lo poseían, pero sin llegar a integrarlo en su interpretación de los hechos, sin acabar de entenderlo o sin saber exactamente qué hacer con él.

Todo esto significa que nosotros no sólo podemos sino que debemos leer los episodios de la vida de Jesús como algo que pertenece no a la pura información, sino a la predicación y, por tanto, como algo que es portador de una palabra sobre Dios para nuestras vidas. Hacer eso no es recaer en las consideraciones piadosas o en la meditación personal; es reconocer que la vida de Jesús reclama una interpretación teológica. La

teología medieval había comprendido esto muy bien, y en sus cristologías introduce un largo apartado sobre los "misterios de la vida de Jesús"[1]. La Contrarreforma perdió este *locus theologicus* (como perdió tantas otras cosas). La vida de Jesús quedó relegada a la pura piedad personal, dando pie a mil tonterías piadosas; o bien se la consideró apologéticamente como una simple constatación de hechos que permitían llegar a la conclusión de que Jesús era Dios; y a partir de esta conclusión la teología se dedicaba a una serie de especulaciones bastante apriorísticas sobre el Dios hecho hombre.

Hay que decir, para justificar un poco el paso en falso del Barroco, que la teología de los misterios de la vida dé Jesús que habían hecho los medievales, no siempre fue demasiado afortunada, quizás por la falta de medios exegéticos para leer la Escritura. Pero hoy que contamos, o al menos creemos contar, con dichos medios, se ha caído en la cuenta otra vez de lo valioso que era el intento medieval. Por ello se vuelve a buscar una teología de los misterios de la vida de Jesús[2].

Aunque nosotros creemos posible y necesario el comenzar intentando una lectura "histórica" de la vida de Jesús, esa lectura no puede aislarse del resto de la presente sección. Sólo así adquirirá su sentido. Separada de ella quedará—si vale parodiar a los antiguos escolásticos—como el alma y el cuerpo cuando se separan: *in statu violento*.- Y degenerará necesariamente en mil discusiones críticas particulares, sobre unos hechos petrificados.

[1] Véase como ejemplo la tercera parte de la *Summa*, de SANTO TOMÁS, o el tomo XIX de las *Obras* de SUÁREZ. Y vale la pena notar cómo—siglos antes de que naciera el problema del Jesús histórico—hablan ya de *misterios* de la vida de Jesús, y no de pasajes, episodios, **etc.**

[1] Cf. C. DUQUOC, *Cristología* (Sigúeme, 1968), pp. 25-169. Y la obra en colaboración *Mysterium Salutis* (Cristiandad, Madrid), vol. **III,** *2*, páginas 72 ss.

CAPÍTULO II

LA PRETENSIÓN DE JESÚS. LECTURA "HISTÓRICA" DE LA VIDA DE JESÚS

Son muchos los ejemplos a través de los cuales cabría abordar el estudio de las actitudes de Jesús. Puntos como la pretensión de perdonar pecados, o la llamada al seguimiento y las condiciones de éste[3] tendrían cabida en el presente capítulo.

Por otro lado, el tema es susceptible de un doble enfoque según se atienda más a sus aspectos formales o materiales. La pretensión de Jesús nos revela algo sobre el problema, tan acuciante para muchos hoy, de la autoconciencia de Jesús. Así, por ejemplo, quien se pone en lugar de la Ley mosaica o del Templo de Jerusalén parece estar sustituyendo las antiguas mediaciones hacia Yahvé, y presentarse *in actu exercito* como polarizador de la presencia de Dios. Por aquí habría un acceso a la conciencia de Jesús, más allá de las imprecisables expresiones o categorías explícitas en que dicha conciencia se formulara. Esta sería una tarea para la teología fundamental.

Al dogmático le interesaría un enfoque que atienda más al *contenido* de la pretensión de Jesús. Pues además de la "auto-

[s] Véase un estudio del seguimiento en I. ERNST, *Anfange der Christologie*, KBM, Stuttgart 1972, pp. 125-145.

ridad con que haces estas cosas", cabe intentar una mirada a las cosas mismas que son hechas o dichas con autoridad. Es muy cierto que no se trata de aspectos separables, y que el contenido de la pretensión de Jesús no puede en modo alguno aislarse de su persona. Se trata por tanto de una tarea más ardua, pero cabe una cierta aproximación a ese contenido, que encontramos perfectamente formulada en la expresión de R. Garaudy: abrir una brecha en la conciencia de la humanidad[4].

Este interés ha influido en la elección de los ejemplos que presentamos y que pueden catalogarse como expresivos de la relación del hombre para consigo, para con Dios y para con los demás. Pero se trata evidentemente de una sistematización artificial, que a lo más puede valer como memorialfn. Lo importante es que, en la pretensión de Jesús, aparece ya el tema de la humanidad nueva, que no es más que la traducción de lo que el propio Jesús, en su predicación, llamaba "el Reino de Dios" [5].

1. JESÚS Y LA LEY

Todo el mundo está de acuerdo en que el enfrentamiento de Jesús con la Ley es uno de los puntos realmente claves, e históricamente más claros, del Jesús terreno. Casi no hay libro

* "Aproximadamente bajo el reinado de Tiberio, nadie sabe exactamente dónde ni cuándo, un personaje del cual se ignora el nombre abrió una brecha en el horizonte de los hombres" (en *El Ciervo,* enero, 1970, p. 5).

[5] "Agotóse el plazo. Está próxima la irrupción de un nuevo orden de cosas traído por Dios. Haced una revolución en vuestro modo de pensar y actuar. Creed en esta noticia alborozante (cf. Me 1, 15; Mt 4, 17). Con esto, Cristo asume un elemento de utopía presente en todos los hombres: la superación de este mundo alienado, llevada a efecto por Dios... Reino de Dios, significa una revolución total y estructural de los fundamentos de este mundo, introducida por Dios. No significa algo interior o espiritual o que baja de arriba o que se deba esperar fuera de este mundo o después de la muerte . En su sentido pleno, Reino de Dios es la liquidación del pecado con todas sus consecuencias en el hombre, en la sociedad, en el cosmos, en la transfiguración total de este mundo de acuerdo con Dios. Abarca toda la realidad humana y cósmica, que debe ser transfigurada en libertad de toda señal de alienación. Si el mundo debe permanecer como está, no puede ser la patria del Reino de Dios. Debe ser transformado en sus estructuras totales" L. BOFF, *A ressurreicáo de Cristo. A nossa ressurreicáo na morte,* Vozes, Petrópolis 1972, pp. 58 y 60.

sobre Jesús que deje de abordar este tema en una u otra forma. Con él estamos de lleno en el camino que llevará hasta su condena: el del escándalo.

Adelantando conclusiones en aras de la claridad expositiva podríamos resumir que *el término último del enfrentamiento de Jesús no es el simple legalismo, ni son los preceptos cúlticos, en cuanto contradistinguidos de otros preceptos morales, ni es la Ley sólo en cuanto judía. Jesús más bien desautoriza a la ley en cuanto a su autoridad, su contenido y su presunto carácter salvador. Pero esa desautorización no deja al hombre remitido a sí mismo, sino remitido a la gracia y al propio Jesús. En esta doble referencia se dibuja el tema de la utopía humana, que hará de hilo conductor en todo este capítulo.*

La mentalidad legalista de muchos católicos se ha defendido a veces contra el escándalo del Maestro, con un truco semejante al que se da, p. ej., en buena parte de la tradición pictórica sobre la muerte de Jesús. Los judíos tienen en ella unos rasgos tan atroces, tan inhumanos y tan ridículos, que el espectador queda dispensado de reconocer su propio fondo entre los verdugos, y la muerte de Jesús resulta una desgracia, lamentable sí, pero casi obvia en aquellas condiciones. De modo semejante, se puede presentar a la Tora como algo tan absurdo o tan ridículo que la conducta de Jesús resulta, por ello mismo, no generalizable, y se reduce a una simple corrección de abusos evidentes. La ley sale intacta de la polémica, y uno queda como blindado e incapaz de reencontrar el escándalo de la pretensión de Jesús.

G. von Rad y otros exegetas veterotestamentarios han protestado en algún momento contra esa manera de tratar a la ley mosaica [6]. Para no entrar en esta discusión, digamos al menos que, aun dando por sentado que en la época del judaismo existían todas las exageraciones y todos los escolasticismos leguleyos típicos de una época histórica decadente [7], si sólo nos quedáramos con ellos no habríamos captado el fondo del

[6] Ver vg. *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I (Sigúeme, 1969), páginas 56-60, 247-61, 289-95.

* Además hay que contar con la posibilidad de que en los Evangelios se hayan exagerado estos rasgos por la actitud polémica antijudía. Es innegable la ironía con que habla Marcos a sus lectores en 7, 3.4.

problema, que es el sentido de la ley en la vida del hombre en general y—en el caso particular de Jesús—del judío. Del legalismo o el fariseísmo no brotan la sinceridad y la emoción de cantos como el salmo 118. La ley es un elemento importantísimo de la conciencia del judío, que plasma la voluntad de Yahvé de estar entre ellos, voluntad que es la que constituye a aquel pueblo como tal. Por eso las teologías rabínicas habían llegado a identificarla con la Sabiduría que cantan los libros sapienciales, dándole así cierta personificación y concibiéndola casi como una especie de encarnación de Dios. Como agravante histórico, poco antes de la aparición de Jesús, Antíoco IV, que intentó convertir el Templo en lugar de culto a Júpiter, prohibió además la observancia del sábado, prohibió la circuncisión y prohibió que los judíos llevaran consigo la Tora. Muchos judíos habían muerto mártires por defender esas prácticas. Jesús no sólo descuida el sábado[8], el ayuno[9], las impurezas en la comida[10] y en la sangre[n], o el uso de las filacterias[12], sino que parece incapaz de ver en todas esas realidades más que una simple función de sí mismo, y del hombre que El anuncia: "Moisés escribió refiriéndose a mí" (Jn 5, 46)[13]. Y quien tan poco espíritu de mártir muestra ahí, se atreve no obstante a criticar a Moisés por "revisionista", porque legisló a partir de las necesidades de la debilidad humana y no a partir de la verdad original del hombre que El cree conocer tan bien[u]. La actitud que describen dispersamente los Evangelios no es en manera alguna unívoca. Es posible establecer una doble lista de pasajes: los de un lado hablarían todos de una

• Me 2, 23 ss. y 3, 1 ss.; Le 13, 10 ss. y 14, 1 ss.; Mt 12, 9 ss.; Jn 9, 16, etc.

9 Me 2, 18 ss. par.

10 Me 7, 1 ss.

11 Le 8, 43 ss.

12 Mt 23, 5.

13 Moisés era considerado como el autor de la Ley. La frase de Juan no significa sólo que en Moisés hay alusiones o profecías acerca de Jesús, sino que su obra—la Ley—apunta a El. Y sobre lo **que** es la Ley para todo hombre (también el no judío), ver Rom 2.

14 Esa verdad original está implicada en lo que el hombre era "en el principio" y el cómo lo hizo Dios: Me 10, 6.

gran libertad de Jesús y para el hombre [15]. Pero, en el lado opuesto, tan pronto como su imagen de hombre se plasma en formas de acción concretas, la libertad se experimenta como una exigencia insoportable [16].

Hemos de intentar acercarnos por pasos a esta realidad global. Como punto de partida tomemos las famosas antítesis del sermón del Monte: se os dijo... pero yo os digo[17]. Puede discutirse si el contenido de cada una de ellas es redaccional, pero la contraposición proviene indudablemente del mismo Jesús [18]. Algo semejante ocurre con la curiosa fórmula "amén amén" que introduce algunos mandatos (sólo en Mateo hay más de treinta ejemplos). Cabe discutir si el contenido de estos mandatos proviene del evangelista. Pero esta insólita manera de dar firmeza a la propia palabra proviene ciertamente de labios de Jesús.

La escena, tal como la describe Mateo, parece ser simplemente la de ún rabino que explica la Ley. Pero Jesús hace saltar este marco tan familiar al judío, poniéndose sobre esa Ley que explica y enfrentándola con la firmeza de su palabra. No se apoya en la autoridad de los mayores para hacer una interpretación—como haría cualquier rabino—sino en su propia autoridad: Yo os digo. Ni siquiera dice: Así habla Yahvé..., como diría cualquiera de los profetas, sino: Yo digo. Es impensable que esta palabra no pertenezca al Jesús histórico. Leída en su ambiente judío es de lo más radical del Evangelio, y Pablo mismo no se habría atrevido a ella[19]. Y nótese que Mateo (por sus presuntos destinatarios) al igual que la comunidad palestina de la que provienen estas frases, tienden a suavizar la oposición Jesús-Ley, más que a radicalizarla[20].

[15] Vg. Mt 9, 1-17; 12, 1-14; 15, 1-20 par.; Me 2, 13 par. (por el hecho de llamar a alguien excluido de la comunidad oficial del culto). Le 9, 59 par. (contra uno de los preceptos más sagrados como era la obligación frente a los difuntos).

[16] Aquí entraría todo el capítulo 10 de Marcos y del 5 al 7 de Mateo.

[17] Mt 5, 21 ss.; 27 ss.; 31.32; 33 ss.; 38 ss.; 43 ss.

[18] Así Kasemann, para quien "la exégesis está de acuerdo en que no puede dudarse de la autenticidad de la primera, segunda y cuarta antítesis" *op. cit.* (en cap. 1.°, nota 63), p. 206.

[19] Cf. Rom 7, 7; Gal 3, 21; Rom 3, 31.

[20] Las frases de Mat 5, 17: no he venido a derogar la ley sino a cumplirla, etc., se considera que provienen de la pluma de Mateo, por la razón dicha en el texto. Pero no son obstáculo a nuestra tesis. Al

Por eso resulta congruente el que los sinópticos constaten la admiración de la turba. Lo hacen como justificación de lo que escriben y como indicación de que no era inventado por ellos. Mateo (7, 28) coloca al final del largo discurso el comentario de las gentes que se maravillaban porque no enseñaba como los escribas sino *hós eksousían echón:* como si tuviera un poder que ni los mismos evangelistas se reconocen a sí mismos. Marcos (1, 22) ha conservado más imprecisa la localización del comentario, manteniendo así la impresión de su frecuencia, y completándolo con el otro intraducibie, que conserva aún más el sabor de lo inmediato: ¿Qué es esto? ¡Una enseñanza tan nueva que se apoya en la potestad propia! (1, 27)[21].

Por eso brota en seguida la pregunta: ¿qué es este "Yo" que Jesús contrapone a la Tora? Esta pregunta es de vital importancia, pero el camino hacia su respuesta no está totalmente expedito, pues al analizar los contenidos que reviste la libertad de Jesús, nos encontramos con que es muy probable su procedencia de la comunidad postpascual. Si tomamos la primera, la segunda y la cuarta antítesis del sermón del Monte (que son según Kásemann las de autenticidad incontrovertible), nos encontramos con una radicalización del mandato hasta un plano tal que ya no norma el hacer (o el deber) de la persona, sino su ser mismo. Por eso precisamente las experimentamos como inviables.

Pero, dando un paso ulterior, quizás pueda servirnos de respuesta el hecho mismo de que la comunidad, en muchos momentos, pudiera prestar sus propios contenidos al "Yo" de Jesús. Esto significa que Jesús no intenta contraponer a lo que "se os dijo" simplemente la inteligencia de *otras normas* mejores que las de la tradición. Jesús no quebranta la Ley con ayuda ni en aras de "otra ley" quizás más perfecta, sino mediante su propia visión de lo que el hombre es a la luz de Dios. Y en efecto: al final de todas las antítesis, el "Yo os

contrario: deben ser recuperadas desde su intención teológica más profunda, que ayudará a comprender la actitud de Jesús. Y esta intención puede formularse así: a pesar de todo, *no existe la posibilidad de tomar apoyo en la supuesta santidad de la Ley, para oponerse a la actitud de Jesús.*

[31] Y aquí cabe el añadido con que varios códices antiguos comentaron Me 7, 15: quien tenga oídos para oír, que oiga.

digo" se nos manifestará como la radicalización más total del ser del hombre. Las antítesis concluyen con una frase difícil, pero que va pretendidamente ligada a ellas mediante una partícula conclusiva: *Esesthe oun: Por tanto,* vosotros sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto (5, 48).

La frase recoge precisamente la razón que había dado el Levítico al pueblo para que guardara la Ley: sed santos porque yo Yahvé vuestro Dios soy santo (Lev 19, 2). Y la recoge con variantes tan ligeras como significativas. La santidad de Dios ya no es el *motivo* de la obligación del hombre, sino el *término de referencia* para el ser del hombre. Y en consecuencia la fórmula "vuestro Dios" ha quedado sustituida por "vuestro Padre", giro típico que nos lleva derechamente a los labios de Jesús, aunque Mateo pueda haber añadido su clásico adjetivo : celestial (cf. Lc 6, 36). La versión de Mateo (sed *perfectos)* ha de ser preferida a la de Lucas (sed *misericordiosos),* precisamente por su mayor dificultad. Lucas ha hecho una de sus muchas interpretaciones aclaradoras, sustituyendo el difícil *teleios* por el comprensible misericordioso.

Este adjetivo es el que nos queda por considerar. Nuestra habitual traducción (sed *perfectos)* le da un color moralizante que no tiene el original. La *teleiosis* (absolutez, plenitud, consumación del propio ser) es un concepto central y bastante elaborado del Nuevo Testamento. La carta a los Hebreos lo ha convertido en clave de su mensaje [22] y designa con él, a la vez, *a)* el destino del hombre en cuanto *b)* es participación del destino de Cristo el cual, aun siendo impronta del Padre, adquiere su propia divinización; aun siendo Hijo de Dios, llega a ser Hijo de Dios[23]. Pablo también la concibe como su destino, como aquella verdad de su ser que está todavía por delante de él: por eso no se atreve a decir que ya está "consumado", pero corre sin embargo en esa dirección (cf. Fil 3, 8-12). La referencia, en la frase de san Mateo, a la *teleiosis del Padre Celestial* resulta también iluminadora: para la Biblia, la santidad de Dios es expresión de su trascendencia ontológica.

Se trata pues de algo que, en realidad, no puede ser objeto de un mandamiento. El valor de la forma imperativa es claro:

[22] Cf. Heb 2, 10; 5, 9; 5, 14; 6, 1; 7, 11.19.28; 10, 1.14: 12, 2 23.
» **Heb** 2. 10 y 5, 8.9.

se trata de una interpelación al oyente. Pero el imperativo queda mediatizado por el verbo que es totalmente indicativo: no habla de *hacer,* sino de *ser.* Con ello nos hemos salido indudablemente del campo de cualquier ley. La frase tiene más de revelación—de evangelio—que de mandato. La estructura de las antítesis no es: se os mandó hacer esto, pero yo os, mando hacer esto otro (¡lo cual ya sería mucho refiriéndose a la Tora!), sino: Yo os digo que vuestro ser llega mucho más allá de lo que la realidad del mandato revela. El yo que Jesús contrapone a la Tora aparece como una profunda conciencia de hasta dónde llega el ser del hombre, del carácter divino del hombre que Jesús lee a la luz de la paternidad de Su Padre. El yo de Jesús arranca del Padre y termina en nosotros, es la pura referencia o puesta en contacto de unos y Otro.

Y es fácil descubrir esa misma referencia al ser del hombre en las diversas posturas de Jesús frente a la Ley. La encontramos con una constancia tan aparentemente casual, que difícilmente puede ser preparada y que quizás tenga su última explicación en los hechos mismos. La polémica contra el sábado se resuelve en una visión del hombre: el hombre no fue hecho para el sábado, sino exactamente al revés (Mc 2, 27). El ataque a Moisés por autorizar el divorcio se apoya otra vez en una inteligencia del ser original del hombre, el cual se expresa en la intención creadora de Dios, en lo que fue "al principio" (en la situación de *no alienación,* diríamos hoy). Inteligencia de que sólo es digne del hombre aquel amor que es total y sin concesiones.

En ambos ejemplos estamos otra vez, sin casi posible duda, ante palabras auténticas de Jesús: la comunidad no pudo crearlas precisamente porque no las ha entendido: "se sintió asustada ante la grandeza del don" como nota Kasemann -*, y las suavizó en ambos casos. En el caso del sábado Marcos añade a la fiase: "el sábado se hizo para el hombre..." esta otra: "así, pues, el Hijo del Hombre es señor también del sábado" (Mc 2, 28). Esta frase contradice a la anterior, limitando al Señor la libertad que la frase anterior concedía a todo hombre. Pero además no encaja en el contexto, puesto que precisamente eran los discípulos, y no Jesús, quienes estaban transgrediendo el sábado. Los otros sinópticos ya sólo conservaron la segunda de las frases, dejando estar la primera. Realmente la comunidad se asustó ante la grandeza del don 25.

[24] *Op. cit.,* p. 207.

[25] Otros piensan que el v. 28 no es un añadido, sino una mala traducción del arameo *bar anasha,* que tanto puede significar hombre (ge-

Por lo que toca al divorcio, Mateo se permite introducir su famosa excepción (que no conoció Marcos ni conservará Lucas) y que toma más en cuenta la realidad del hombre caído. Y notemos que, en ambos casos, esta libertad que se toma la comunidad tiene su sentido teológico. Pero ahora no nos interesa éste, sino el determinar la pretensión de Jesús. Y la suavización que la comunidad se creyó autorizada a hacer de sus palabras, habla por sí sola.

Finalmente, la batalla contra las leyes de purificación tiene también como fondo una visión del hombre que, en el mundo antiguo, resulta inaudita: el hombre no es alguien que pueda ser hecho impuro desde fuera. Está por encima de todas las divisiones entre sagrado y profano. Sólo en él mismo, en su propio corazón, se decidirá de pureza e impureza (Mc 7, 1 ss). De aquí puede arrancar tanto la lucha de Jesús contra los demonios del mundo antiguo, como su vuelta hacia los oficialmente impuros.

Se confirma, pues, que la conciencia de Jesús que entrevemos en su polémica con la Ley, parece tener un doble foco: su relación con Dios y su visión del hombre. El "Yo" de Jesús sería como el paso de uno al otro.

Aquí sí que tenemos un dato que ayuda a comprender tanto la escandalosa libertad de Jesús fren,te a la Tora (textos del primer grupo a que aludimos en la nota 15) como la aparente mayor severidad de Jesús respecto de la Tora (textos del segundo grupo). Lo decisivo de Jesús no es sustituir unas normas de conducta por otras normas (más amplias o más severas). Ocurre, sin embargo, que su libertad es experimentada por la comunidad como una exigencia superior a la de la Ley. Jesús no es un ético ni un moralista: presentar la otra mejilla o entregar el manto a quien roba la túnica no tratan de ser normas éticas o caminos de acción. Como tales caminos son más bien ruinosos e impracticables. Someterlos a una casuística que intente precisar cuándo resultan más practicables y cuándo no; o convertirlos en una especie de segundo camino más difícil para una élite de presuntos escogidos (que a lo' mejor no son más que eximidos de responsabilidades) equivale

nérico) como Hijo del hombre (título). Por lo que Mc 2, 28 originariamente diría: "luego el hombre es señor del sábado", lo que reforzaría nuestra tesis. Pero, aparte de que los evangelistas parecen haber tenido mucho cuidado y una casi totalidad de aciertos en evitar la mala traducción del ambiguo *bar anasha,* resulta significativo este error, precisamente aquí. Casi parecería una mala traducción intencionada, dado que el verso anterior (que Mt y Lc omiten) sí que se ha traducido bien.

a sacar las palabras de Jesús del contexto de generalidad y absolutez con que El las pronunció. No son una ética, pero son más bien la crisis de toda ética, la desautorización de todos los otros caminos que se apartan de ese planteamiento y que los hombres imaginamos como practicables. Pero para Jesús no lo son, porque no se ajustan al ser original del hombre [26]. Con ello ya se ve que la liberación predicada por Jesús no facilita ni abarata la situación del hombre, sino que parece volverla mucho más incómoda: al hombre se le suprimen las purificaciones y los caminos exteriores de pureza. Pero se le mantiene la necesidad de ser puro él mismo. Ahora bien: ¡para Jesús era obvia la impureza del hombre! : "vosotros que sois malos" (Mt 7, 11). "Sabía lo que hay en el interior de cada uno y por eso no se fiaba de nadie" (Jn 2, 24-25).

El hombre que escucha esta predicación se encuentra pues sin apoyos y como totalmente a la intemperie. La reacción de los apóstoles es bien expresiva de esto: ¿quién va a poder salvarse? (Mc 10, 26). Mateo ha conservado una reacción paralela, a propósito precisamente del divorcio: ¡en esta situación no vale la pena casarse! (19, 10). Ambas expresiones tienen un fuerte sabor de espontaneidad, y es posible que otra vez nos encontremos ante auténticos núcleos históricos. Junto a la serie de comentarios asombrados, a que hemos aludido al comienzo, hay que poner esta otra serie de comentarios "aterrados" para tener una idea de la impresión producida por la predicación de Jesús. La ley, como expresión de un *deber* del hombre, concebido como contradistinto de su *ser* ya concluso, como una relación que brota de él pero que no le constituye, ha

[26] Es el mismísimo problema que hoy seguimos viviendo a propósito vg. de la violencia. Cabe intentar una *ética* de la violencia; pero el cristiano tiene derecho a preguntarse qué le dice el *evangelio* de la violencia. Y bien: condenar la violencia porque toda violencia engendra nueva violencia, es hablar con verdad, Pero pretender por ello convertir a la no-violencia en una norma absoluta de acción, en un camino practicable, es jugar las cartas del mal: pues la Historia sigue enseñando que en ella no se avanza a veces sino a costa de violencia.

Una casuística de la violencia será indispensable para salir del paso en situaciones concretas, pero *no resuelve el problema.* Y sj lo cree resuelto ya ha caído en la espiral de la violencia. Porque el problema es anterior a la necesidad de la violencia: es que ésta *no tiene que ser* necesaria de acuerdo con el ser original del hombre, tal como Jesús lo ve.

desaparecido. Para Jesús no hay ser y deber: no hay más que ser o no ser. Pero el ser se ha radicalizado tan absolutamente que parece haber trascendido al hombre[27]. La libertad que Jesús proclama y practica, es verdadera libertad, pero no es la libertad de egoísmo, sino la libertad del altruismo. El hombre que Jesús concibe es el hombre a quien le es exigido más que a nadie (pues las exigencias del amor son las más radicales), pero también le es exigido menos que a nadie: pues la única exigencia es el amor, y el amor no es sino la más profunda verdad del hombre.

En este contexto es donde hay que situar la importancia que da Juan al mandamiento del amor. Lo interesante de su presencia recapituladora en los Evangelios—por encima de la cuestión de su originalidad—es el hecho de que la comunidad lo experimentara como *nuevo* (Jn 13, 34). Y sin embargo se trata de un mandamiento que es posible encontrar en cualquier religión y en cualquier moral. Aunque Jesús pueda haber radicalizado su contenido[28], la "novedad" no radica tanto en esto cuanto en la forma como es mandamiento, a saber: estando en lugar de los mandamientos. El amor es lo decisivo. Pero el amor no es "legalizable", no tiene entidad para ser

[27] Aquí hay que buscar el sentido de la suavización que la comunidad parece haber hecho de algunas palabras de Jesús, y que tiene lugar en los dos sentidos: restringiendo unas veces y ampliando otras. Es la constatación del todavía-no-ser del hombre. En realidad, después de Jesús la ley queda sólo como la expresión o toma de conciencia de que "todavía no somos" (Ireneo). Pero experimentar algo como ley, no equivale ya al paulino "estar bajo la ley".

[28] No hace falta insistir en que la referencia al otro es constante cuantas veces la pretensión de Jesús aparece concretada (por El mismo o por la comunidad) en algún tipo de conducta humana: el insulto, la mirada concupiscente, el dar a los pobres, el enemigo... Plasmación suprema es la llamada "regla de oro": cada uno será medido con la medida que él haya utilizado (Mt 7, 2); pero en cambio él no debe tratar a los otros de acuerdo a como éstos se hayan portado con él, sino de acuerdo a como querría que se portasen (Mt 7, 12). Esta norma sólo puede entenderse si el hombre posee un corazón tal que su alegría está en el otro precisamente por ser otro.

En cambio el Jesús de los sinópticos habla muy pocas veces del amor (quizá como efecto de su desconfianza en el hombre porque sabe lo que hay en el interior de éste). Prefiere formular a base de descripciones concretas de los derechos del otro. Sólo al tratarse de los enemigos (donde ya no hay posibilidad de falsificación) formula expresamente con la palabra amor.

preceptuado, como tampoco la tenía la *teleiosis* de Mt 5, 48 (lo cual no significa que no exista la interpelación del amor, y que no seamos responsables ante él). Tomado como ley a cumplir o como acción virtuosa no llega a ser amor: no llega hasta el otro y quizás hasta le injuria. Y sus obras, cuando brotan sólo de ahí, no dan al hombre más que "la honradez de la ley y no la de la fe en Cristo" (Fil 3, 9); esa honradez que es la que ha combatido Jesús, colocando el dilema decisivo en ser como el Padre celestial o no serlo.

No una nueva ley, o un fariseísmo más intenso y accesible quizás a unos pocos más voluntariosos, sino la llamada del amor, es lo que hace sentirse al hombre como desarbolado y sin abrigo. Y ante los comentarios aterrados a que acabamos de aludir, la respuesta de Jesús vendrá a confirmar esa sensación: para desconcierto de moralistas, Jesús no apelará a las fuerzas de la voluntad del hombre, ni negará la imposibilidad que éste barrunta, sino que se limitará a remitirle a la Gracia: es imposible para los hombres pero no para Dios (Mc 10, 27); lo aceptan aquellos a quienes se concede el aceptarlo (Mt 19, 11). Ambas respuestas, en realidad, no son más que una paráfrasis de lo que anunciaba Mt 5, 48.

Otra vez nos encontramos con la misma sensación de inviabilidad práctica ante la palabra de Jesús. Pero estas respuestas son importantes para comprender que, en la contraposición de Jesús a la Tora, no se trata de un nuevo fariseísmo o de una ley más rigurosa que la otra. Al revés: se trata precisamente de la *eliminación del rigor.* Y el rigor sólo desaparece allí donde la exigencia que viene de fuera ha cesado, para convertirse en espontaneidad que brota imperiosa de dentro. El rigor, con la exigencia exterior, legal, supone siempre un hombre dividido como apunta muy bien G. Bornkamm[29]. La *teleiosis,* la plenitud del hombre, es lo contrario de esa división: se acerca más a la simplicidad del Padre Celestial[30].

[29] Cf. *Jesús von Nazaret,* Kohlhammer, Berlín 1965, p. 98.
[30] Esa totalidad del corazón es lo que es inaccesible al hombre. Continuamente descubrimos cómo la severidad humana oculta una inseguridad, agresividad, etc. Y es que nuestra solidaridad con el pecador brota de aquello que en nosotros hay de cómplice de él, o se expone a esa complicidad. Es al huir de esta complicidad, cuando la pureza se hace rigorismo, la obediencia fanatismo, la justicia dureza. En este punto,

Esta unidad de la persona es la que intenta expresar el esquema de las bienaventuranzas. El problema crítico de las bienaventuranzas es complicado (¿cuál era su versión original en la fuente Q de la que provienen? Porque en Lucas parecen haber sido objeto de una minuciosa labor de restauración teológica; y sin embargo muchos autores aceptan que la primera y la cuarta no han conservado su versión original en Mateo sino en Lucas...). Pero sería una pena que el mecano exegético nos impidiera escuchar la novedad que proclaman y que está expresada en una fusión de géneros bíblicos, de manera que cada uno de ellos se interprete por el otro. Hay autores que creen que en este tipo de recursos (frecuente en los Evangelios y quizás no explicable dentro del marco judío) nos hallamos ante una característica típica del lenguaje de Jesús. Pues bien: en este caso se da una fusión de dos estilos bíblicos muy distantes: el sapiencial y el profético.

El elemento sapiencial no se halla sólo en los posibles añadidos de Mateo (la espiritualidad de los pobres y la justicia como objeto del hambre), sino principalmente en el esquema de la frase: dichoso aquél..., traducción de la fórmula hebrea *asheré* que encontramos en tantos salmos. o pasajes de los Proverbios y del Eclesiástico. El dichoso es aquel que come del trabajo de sus manos, que vive con una mujer sensata, que ha encontrado un amigo, sabe guardarse de los engaños del vicio, vive largos años y tiene éxito en todo lo que emprende.

Pero este esquema de bienaventuranza se llena ahora, para Jesús, con el contenido de la predicación profética más intensa: el pobre, el hambriento y el perseguido. Y otra vez tampoco se trata de un fariseísmo más sañudo, puesto que el valor sigue estando en la riqueza, la risa y la hartura. Se trata de una felicidad inasequible al hombre, que no brota religiosamente de la guarda de la Ley, como pensaba el Antiguo Testamento. Y que, por eso, le deja otra vez desarbolado y remitido a la Gracia como su posibilidad radical de liberación.

todos los movimientos contestatarios y reformadores, de cualquier color que sean, en vez de apropiarse a Jesús, habrían de intentar confrontarse con El, ya que llevan encima esa espada de Damocles de caer en la dureza de corazón, la falta de amor o la soberbia puritana; sin que importe que el tal puritanismo sea en unos momentos sexual, en otros eclesiológico, en otros social, etc.

Otra vez con palabras de Bornkamm: el oyente se encuentra situado "allí donde acaba el mundo y sus posibilidades, y se abre el futuro de Dios"[31]. Son exigencias tales que implican un fin del mundo, un viraje en la marcha de la historia. Y en este sentido pueden contraponerse a todas las utopías o futuros intramundanos que puede emprender el hombre; pero no para negar a éstos, sino para dejarlos situados al nivel de la ley y, por tanto, para radicalizarlos.

Así, la oposición de Jesús a la Tora supera todas las oposiciones entre letra y sentido, exterioridad e interioridad, culto y ética, etc., e implica una nueva y más radical oposición: la oposición entre Ley y Gracia.

Sólo en este contexto de la oposición entre Ley y Gracia es posible entender la que parece la pretensión más absurda del Jesús de los Evangelios: erigirse en centro de gravedad de la actividad ética de la persona. Pienso que, en este punto, el material que ofrecen los Evangelios ha de estar ya muy reélaborado por la teología postpascual, que ha pasado por la experiencia paulina del vivir *en Cristo* y de Gal 2, 20. Pero hay indicios fuertes de que ese material transmite algo que corresponde con exactitud a la impresión producida por el Jesús terreno. Así, p. ej., la inmensa mayoría de los exegetas coincide en que Mc 8, 38[32] es palabra auténtica de Jesús (precisamente porque Jesús no parece hablar de sí mismo sino de un futuro Hijo del Hombre). Pero en ella Jesús vincula la suerte definitiva de los hombres a la postura que tomen frente a El, y esto es lo que resulta insólito. Como quiera que haya de ser entendida esta frase (más adelante encontraremos que la postura que se tome frente a Jesús no dependerá de confesiones explícitas, sino de la conducta seguida frente al débil), se tiene la impresión de que cambia el centro de gravedad del esfuerzo humano. Algo semejante aparece en la fórmula *eneka mou* (por mi causa) que encontramos en momentos diversos (Mt 5, 11; Mc 10, 29) y siempre como la frase subrayada del pasaje en que aparece; de tal modo que Jesús no proclama unas normas

[31] *Op. dt.,* p. loo.

[32] "Si alguno se avergüenza de mí y de mis palabras..., también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre", etc., y par.

que subsistan independientemente de El, como ideario o como ley, sino que su predicación deriva del "entenderse a sí mismo como fenómeno escatológico" (Bultmann): no una ética ceñuda para la que el dejar a los padres sea una virtud, ni una ética amargada en la que el ser perseguido sea considerado virtud. Ninguna de las dos cosas vale sino en cuanto es "por mi causa". Y exactamente lo mismo ocurre con el *logion* tan repetido (Mt 10, 38 par.) sobre el seguimiento: tomar la cruz de cada día (prescindiendo de cuál fuera la versión original) no es la recomendación de algo ascéticamente válido. Es el anuncio de que lo único que se ofrece es compartir su propio destino que los acontecimientos ya iban dibujando como poco exitoso.

Quizás no sea posible precisar el sentido exacto de esta pretensión en el Jesús histórico. Pero me parece claro que no se trata de un problema de confesionalidades explícitas o implícitas. Leer estas frases con nuestros interrogantes sobre la posibilidad de cristianos anónimos, etc., sería, otra vez, proyectar una situación postpascual al Jesús terreno. Muy probablemente, Jesús habló dentro del horizonte—no plural—del pueblo judío al que se dirige. El acento, por tanto, en nuestras frases no recae en la actitud que se exige al hombre (referencia *explícita* a Cristo), sino en la centralidad que ocupa Jesús en la salud del hombre. En la misma dirección va el pasaje del joven rico. Este ha guardado toda la ley y (en un primer momento) parece que aquello es lo que necesita: "¿para llegar a la vida?... Ya conoces los mandatos" (Mc 10, 19). Pero desde el momento en que entra en la órbita de Jesús (10, 21) aquello no le sirve. Y no porque haya de guardar la ley, pero con una referencia expresa a Jesús. Ni porque haya de añadir cuantitativamente algo más: todo lo que puede añadirse (vender lo que tiene y darlo a los pobres) está aún en la órbita del pasado, de la ley a guardar (en el original no son imperativos sino participios de pasado). Lo único que responde a la pregunta: ¿qué falta?, el único imperativo de la frase es el "Sigúeme". Se entra en un nivel cualitativamente distinto, que no es conmensurable con los anteriores. Si se quiere, otra vez parece una respuesta impráctica y un poco decepcionante para quien no salte de plano y continúe preguntando qué significa en concreto eso de "sigúeme". Quizás valdría como respuesta de Jesús a este tal: si lo metes en un programa concreto, ya no

es seguimiento *mío.* El significado de ese Yo debe buscarse más bien en la línea de lo dicho al hablar de la sustitución de la ley por el amor, que no puede ser materia de ley, aunque sea (igual que ésta) fuente de actividad. La referencia a Sí mismo que hace Jesús, es inseparable de su contraposición entre la salvación de la ley y la de la utopía humana y la Gracia. De modo que el "ser vosotros perfectos como el Padre celestial" tiene una especie de denominador común que permite pronunciar frase tan utópica, a saber: *el propio Jesús* que se sabe, desde nosotros, uno con el Padre.

Lo que Jesús contrapone a la ley es, en realidad, una utopía de hombre[33]. Pero la utopía tiene, paradójicamente, vigen-

[33] Ya en otras ocasiones hemos utilizado esta categoría. Cf. *Est. Eccle.* 46 (1971) 339-67 y 47 (1972) 155-58. Una serie de objeciones y preguntas recibidas oralmente hace ver la necesidad de una palabra aclaratoria sobre el término utopía. Todo lenguaje tiene siempre una dosis de analogía que intentamos suplir por las órbitas en que se mueven o las resonancias que acompañan a las palabras. En este caso sólo puedo indicar las órbitas en las que se mueve la palabra *utopía,* y que no son las de una desautorización despectiva. Para un pensamiento de tipo estático, lo no localizado es siempre lo no localizable, lo irreal. Para pensamientos de tipo más dinámico (y la Biblia lo es) lo no localizado no es necesanamente lo irreal. El principio fundamental—escribe el marxista E. Bloch—no es que A = A, sino que A = todavía no A.

Precisamente por eso rehuyo deliberadamente expresiones como la de hombre ideal, etc., que provienen de un pensamiento estático y evocan demasiado un dualismo de tipo platónico, en el que el arquetipo nos queda demasiado conocido, y sólo se trata de realizar una imitación lo más perfecta posible. Aquí no se trata de un dios griego ni del superhombre de Nietzsche. Se trata, en cambio, de una instancia que es experimentada como humana y como indomeñable; pero a la vez como imposible de definir y de realizar. Es, en fin de cuentas, el ámbito u horizonte en cuyo interior se mueve siempre el hombre, horizonte que es, a la vez, dato y esperanza.

En realidad, todas las concreciones que hacemos (en la Ley, en el Templo, etc.) del hombre que descubre la predicación y la conducta liDerada de Jesús, han de verse sólo como "signos constitutivos" del hombre utópico que, en cuanto tal, es para nosotros inconcretable. Si esto se olvida, se acaba reduciendo el Evangelio a una "ley" de otro tipo, y la irrupción de lo escatológico a un *proyecto* de hombre.

En algunas escuelas sociológicas se habla de una "estructura utópica" del hombre, y el término ha sido reconquistado por infinidad de teorías revolucionarias. Más tarde ha sido elaborado teológicamente en la teología de la liberación sudamericana (G. Gutiérrez) y en el diálogo cristiano-marxista (P. Blanquart OP). También en Sudamérica ha sido considerado como cristológicamente expresivo por L. BOFF *(Jesús Cristo Libertador,* Vozes, Petrópolis 1972), el cual habla también de *homo re-*

cia en la medida en que Jesús mira al hombre como referido a El mismo [34]. La pretensión de Jesús—táchesela si se quiere de inviable o imprecisa—no tiene nada que ver con la pasividad desentendida o la mera expectación quietista. La palabra suya con que los Evangelios resumen toda su primera predicación es precisamente una interpelación a la actividad: ¡cambiad! *(metanoeite).*

Y para concluir notemos: cuando el autor de Efesios escribe que Jesús "anuló la ley de los mandamientos formulados en forma de prescripciones, para crear en El con todos un hombre nuevo" (2, 15), hay que reconocer que está predicando de Jesús algo que coincide notablemente con la impresión que nos deja su pretensión frente a la Ley cuando tratamos de expresarla [35].

velatus (A Ressurreigáo de Cristo. A nossa ressurreicáo na morte. Vozes, Petrópolis 1972, pp. 102 y 108).

En cuanto a nuestra cristología pensamos que el hombre utópico de ella, no se identifica con el hombre utópico de la teoría revolucionaria. Pero no se da sin él y—ésta es la ventaja del término—éste no se cierra a aquél. Si no se puede hablar de identidad o continuidad entre ambos, es evidente en cambio que no carecen de relación.

" Para poner un ejemplo de la relación con que concluía la nota anterior, y un ejemplo con cierto carácter totalizador: no sé si fue J. J. Rousseau quien dijo una vez—cito de memoria—que la democracia sería el gobierno ideal para los ángeles. Y Graham Greene, en la conversación final de *El poder y la gloria,* hace que el cura diga al comisario: el comunismo sería fantástico si los hombres fueran santos. Siempre me impresionó el paralelismo de esas dos frases, dichas cada una en su momento. La historia posterior ha demostrado su lucidez (la crítica del marxismo a la democracia occidental es desgraciadamente convincente, y las realizaciones comunistas no dejan por ahora demasiado lugar a la esperanza). Ello hace inevitable la pregunta de si, *a pesar de todo,* como parece imponer la historia, hay que ser demócrata y hay que ser comunista, y de dónde brota esa exigencia. Con ello tenemos acceso a esta estructura utópica del hombre a que acabamos de aludir.

[35] Vale la pena notar, que a pesar del presunto desconocimiento del Jesús histórico por Pablo al que Bultmann tantas veces alude, no costaría nada elaborar una continuidad entre la actitud de Pablo frente a la ley y la que parece darse (todo lo implícitamente que se quiera) en el Jesús de la Historia. En ambos casos cabe encontrar:

— una universalización del concepto de ley que no alude sólo a la mosaica (cf. Rom 2),
— la evacuación de la ley,
— una cierta recuperación de la ley. Pero ¿cómo? "Lc damos su propio valor" dice Pablo (Rom 3, 31). Es decir: no como medio para cambiar el corazón del hombre (medio de salvación), sino **como** expresión de que no está cambiado todavía.

La reflexión queda abierta. En las comunidades postpascuales, la idea del seguimiento se configurará más plenamente vinculándola a la fórmula *estar en Cristo,* tan ligada a la confesión del señorío de Jesús. Pero nosotros ahora no podemos seguir por ahí.

Lo que nos gustaría nojar es que quizás la llamada ética de situación perdería el sambenito laxista con que de entrada se la hace sospechosa, si tomamos en serio que para el hombre hay una "situación radical", que es su estar *en Cristo* 36. Desde aquí, la moral de situación habría de resultar, al revés, una moral que se experimentaría como más severa. Hasta el punto de que sería ella quien impondría una cierta recuperación de la moral "legal", como constatación de que nuestro estar en Cristo es escatológico, y ahora sólo se cumple germinalmente37.

Pero seguiría siendo verdad que la pretensión de Jesús está mejor plasmada en el agustiniano: Ama y haz lo que quieras. Aunque su imperativo sea tan nuevo que equivale en realidad a esta otra frase: no digas que amas para poder hacer lo que quieres.

2 JESÚS Y EL TEMPLO

La escena de la expulsión de los mercaderes es otro de los pasajes cuya autenticidad histórica sustancial parece fuera de duda. Es una de las poquísimas narraciones sinópticas que se encuentra también en las tradiciones del cuarto Evangelio. Y el propio Lucas, que es contrario a esta narración porque es el que tiene una teología más positiva sobre el Templo, tampoco se ha atrevido a eliminarla de su relato: sólo se ha limitado a dar de ella una versión recortada y anodina.

Pero, otra vez, la escena parece haber sido tan reelaborada por los evangelistas, que resulta muy difícil precisar cuál fue exactamente la realidad histórica. Para empezar, hay una hiriente disconformidad en la cronología: Juan la sitúa al comienzo de la vida de Jesús, los sinópticos en la semana previa a la pasión. La disparidad en las palabras que Jesús pronuncia es total. Y esta disparidad se mantiene, menos aguda, en lo

[36] Para una teología más completa del seguimiento es aconsejable leer aquí la meditación que le dedica K. RAHNER, *Meditaciones de los Ejercicios,* Herder 1971.

[17] La cuestión de las posibilidades de una ética cristiana, ya no cabe aquí. Está bien tratada por R. MAYER, *Christuswircklichkeit.* Calwer, Stuttgart 1969, pp. 311 ss.

tocante a la reacción que el gesto de Jesús provoca y a la justificación que El mismo aduce de su conducta[38].

> Por debajo de la disparidad cronológica es posible, sin embargo, descubrir una intención común, que no carece de importancia: los sinópticos han puesto el pasaje en la última semana de la vida de Jesús, con objeto de vincularlo a la pasión, en la cual juega un papel importante la idea de la destrucción del Templo. Juan no necesita el recurso a la cronología para expresar esa vinculación, pues inmediatamente después del pasaje inserta un diálogo en el que la referencia a la pasión queda bien explícita. Nosotros podemos dejar abierta la cuestión de la cronología 39 para quedarnos con la vinculación entre el pasaje de los mercaderes y la condena de Jesús.
>
> En cuanto a las palabras de Jesús, sería incauto pretender resolver nada. Después veremos cómo, por debajo de sus diferencias, Juan y los sinópticos expresan una teología bastante similar, expuesta en los dos casos a base del mismo recurso: una fusión de textos bíblicos que se interpretan recíprocamente.
>
> En cuanto a la reacción que produce el suceso, y prescindiendo de la versión de Juan, los tres sinópticos parecen conocer estos dos hechos: una decisión de acabar con Jesús, y una pregunta a éste sobre el origen de la potestad *(eksousia)* con que actúa. Pero difieren notablemente tanto en la datación de la decisión (inmediatamente a continuación, o al día siguiente) como en el alcance de la pregunta (referida en concreto a la expulsión de mercaderes, o a todos los sucesos de esos días, incluida la entrada en Jerusalén).
>
> • Es probable que al hecho siguiera algún tipo de interrogatorio o diálogo. Y nos parece cierto que la acción de Jesús produjo el mismo tipo de impacto que producía su predicación: el del asombro ante la autoridad con que procede *(eksousia* es la misma palabra que ya encontramos en Mt 7, 28 y Mc 1, 27).

En cuanto a lo que realmente aconteció, cada exegeta tiene su opinión particular: pudo ser un acto de protesta o purificación del Templo, especialmente una corrección de abusos económicos, o una especie de ocupación política de signo zelote, o un anuncio de la llegada del templo nuevo y una llamada a la reunión escatológica del pueblo...[40].

[38] También hay variantes en la enumeración de personajes afectados (vendedores de bueyes, ovejas, palomas, cambistas, transportistas...) y en el famoso detalle del látigo. Pero creemos que no tiene sentido intentar sacar punta a esos detalles.

[38] El único dato cronológico que podemos dar como seguro, es que la escena acaeció poco antes de una fiesta de Pascua.

[4U] Cf. J. ROLOFF, *Das Kerygma und der historische Jesús,* Vandenhoeck, Gottingen 1970, pp. 89-110. R. PESCH, *Der Anspruch Jesu,* en

A fuer de sinceros, es preciso reconocer que la explicación guerrillera del episodio tiene muy pocos indicios a favor. Quizás sólo el detalle joanneo del látigo... y el hecho—éste ya más importante—de que la impresión recibida por los príncipes de los sacerdotes, pudo orientarse en esa dirección. Y ello explicaría la vinculación de este episodio con la condena de Jesús.

En cuanto a la protesta contra los abusos económicos (una clase clerical despojando a pobres peregrinos, como todavía se estila por desgracia en bastantes "corazones" de la cristiandad) incide realmente en un terreno que es muy lábil y muy serio para toda institución de carácter religioso; pero la crítica histórica presenta dificultades serias contra esta versión de los hechos. Parece probado que el comercio del Templo estaba estrictamente controlado por reglamentaciones que lo defendían de cualquier profanación. Cualquier dinero de origen dudoso no podía ser empleado por los sacerdotes, y de ello tenemos aún huellas en el mismo Evangelio (Mt 27, 6 ss)[41]. La existencia de vendedores y cambistas era, en aquellas circunstancias, bastante comprensible: el Templo tenía su moneda propia—último reducto de su independencia—y una gran mayoría de peregrinos venía de fuera y sólo traían la moneda romana. Por otro lado, si aceptamos esta interpretación del pasaje, la conducta de Jesús resultaría desproporcionada y poco matizada; pues su acción no apunta a una corrección de los abusos, sino que implica en realidad una paralización del culto; no va dirigida contra los excesos, sino contra el hecho mismo de la presentación de ofrendas[42].

Orientierung 35 (1971) 53-56. R. T. HIERS, *Purification of the Temple: preparation for the Kingdom of God;* en *J. of Bibl. Lit.* 90 (1971) 82-90. E. TROCMÉ, *Lexpulsión des marcharías du Temple;* en *N. T. Studies,* 15 (1968) 1-22.

41 El Talmud nos ha conservado una divertida historia felliniana y casuística sobre este punto. El cristiano Jacob, preguntó al rabino Eliezer ben Hirk (ambos personajes son históricos) si sería lícito construir un WC para el Sumo Sacerdote, con dinero entregado al Templo por las prostitutas. El rabino, terriblemente perplejo, no sabe qué contestar. Y Jacob le responde que Jesús había dicho una vez: "de la basura viene, pues destínese a la basura". No hay garantías de la autenticidad de esta palabra (que además el Talmud la aduce con intento de desacreditar a los cristianos). Pero la escena ha nacido en un clima donde hay una clara escrupulosidad en el uso del dinero.

42 Aún perdería más fuerza esta interpretación "económica" de ser cierto lo que varios exegetas afirman: que en las palabras de Jesús, la

Quizás tenemos una pista más segura en el dato siguiente. Parece innegable que hubo una tradición, comenzada ya antes de Pascua, que hablaba de una enemistad de Jesús contra el Templo. Esta tradición ha dejado bastantes huellas en los Evangelios, tanto más eficaces cuanto más dispersas están; y se prolongó después en la enemistad de las autoridades judías contra los primeros cristianos. En el origen de esta tradición está el propio Jesús, y la perícopa de los mercaderes no puede ser leída al margen de ella.

La acumulación de iodos estos textos tiene una fuerza innegable:

a) Mc 13, 2 nos ha conservado una palabra de Jesús que, para muchos exegetas, es de las que tiene más garantías de un origen prepascuai, por comparación con otros vaticinios que se consideran *ex eventu:* "¿Ves todos esos grandes edificios? Pues no quedará en pie una piedra sobre la otra."

b) Además tenemos la acusación de los testigos en el proceso ante Caifas: destruir el Templo y reedificarlo en tres días. También este *logion* se encuentra en Juan, lo que es un indicio de autenticidad. Pero además las vicisitudes de su transmisión son muy significativas: todos lo ponen en boca de testigos; y ordenándolos cronológicamente, hay un proceso innegable de desvalorización de la frase: Marcos habla de que "Yo destruiré este Templo...", Mateo dice sólo que "Yo *puedo destruir* este Templo..." Marcos acusa al Templo de ser "obra de manos humanas" y habla de edificar otro no construido por los hombres. Mateo ya no conserva estos adjetivos tan significativos. Finalmente Lucas ha optado por suprimir totalmente el *logion.* La impresión de que la palabra de Jesús se va suavizando conforme pasa el tiempo, resulta innegable. Si además tenemos en cuenta que la historicidad de los testigos ante Caifas es muy discutida, y que el ponerlo en su boca es ciertamente un recurso de los evangelistas, nos encontramos otra vez ante un *logion* que ya en su transmisión prepascual ha sido escandaloso y con el que los mismos evangelistas no acaban de saber qué hacer. Por eso optan por suavizarlo o presentarlo menos compromete-

cita de Jeremías sobre la cueva de ladrones, constituye un añadido de la última redacción de Marcos. Pero la hipótesis de los añadidos redaccionales (que en un principio fue muy fecunda para la crítica literaria) se ha convertido en un recurso tan cómodo para la pereza exegética, que es mejor no recurrir a ella, aun cuando puede ser cierta. Cada escuela exegética ve en cada texto lo que le interesa ver, a base de declarar que las palabras que no le cuadran son añadidos posteriores que no pertenecen a la redacción primera.

«loramente en boca de terceras personas. La única razón que hubo para conservar el *logión* es que era una palabra auténtica de Jesús. Y sólo Juan, que escribe muchos años después de la destrucción del Templo, se atreve a ser más audaz y lo devuelve ya a los labios de Jesús.

c) Las burlas al pie de la cruz vienen a confirmar esta impresión. La primera de ellas (Mc 15, 29; Mt 27, 39 con nueva omisión de Lucas) se ceba en la pretensión de destruir el Templo.

d) En todo este contexto, la frase de Jesús a la Samaritana, sobre la sustitución del Templo por una adoración en espíritu y verdad (Jn 4, 21) tiene todas las huellas de ser una aclaración, catequética y asequible, de la pretensión de Jesús.

e) Y además queda el detalle de la ruptura del velo del Temple al morir Jesús, que han transmitido los tres sinópticos. La intención teológica de esta observación es innegable, al menos en Marcos donde empalma, en paralelismo perfecto, con las burlas ante la cruz. Es totalmente coherente el que tal intención teológica se apoye en la relación histórica que de hecho existió entre la muerte de Jesús y su actitud frente al Templo, actitud que nos encontramos aquí interpretada por la ruptura del velo que consagraba la separación del lugar santo 43.

/) Y finalmente años después, en el proceso contra Esteban, todavía sigue viva la tradición que comentamos. Esteban es acusado de decir *que Jesús destruiría el Templo* y cambiaría las tradiciones (Hch 6, 14). Pocos detalles resultan tan significativos como éste, aun cuando prescindamos de qué es lo que predicaba de hecho Esteban. Realmente, la idea de la destrucción del Templo por Jesús había llegado a ser obsesionante para aquellos hombres.

Es en todo este conjunto de textos donde más garantías tenemos de pisar un terreno firme. Ello hace aconsejable que leamos la perícopa de los mercaderes en este contexto. Pero además nos encontramos con el detalle siguiente: si atendemos a las justificaciones teológicas que ponen en labios de Jesús tanto los sinópticos como Juan, ambas parecen coincidir con la tradición que hemos reseñado: según esas justificaciones el gesto de Jesús se dirige contra la realidad misma y con tra la teología del Templo. Es una especie de acción simbólica

[43] En Mateo (27, 51) está subrayada además por la partícula (innecesaria en caso contrario) con que el evangelista la vincula a la muerte de Jesús: entregó su espíritu *y he aquí que* se rasgó el velo...

en forma de profecía escatológica. Y tratando de redondear las cosas formalmente, podemos intitularlo con una frase que Mateo pone en labios de Jesús: ha llegado algo mayor que el Templo (12, 6).

Antes de pasar al análisis de los textos mencionados, con los que Jesús justificará su acción en el Templo, puede ser útil una breve palabra de ambientación.

A grandes rasgos, el Templo constaba de dos rectángulos concéntricos: uno más exterior o atrio *(hieran)* al cual tenían acceso judíos y gentiles, y en el que se hallaban los puestos de cambio y . comercio; y otro interior que era el santuario propiamente dicho *(naos),* el cual, a su vez, se hallaba dividido en dos por el velo que separaba el *Sancta sanctorum* del resto del santuario. Sólo los judíos tenían acceso al santuario; y una serie de inscripciones en la muralla del atrio, recordaban a los gentiles la prohibición de entrar en el santuario, según parece bajo pena de muerte. Esta prohibición data de Antíoco, y parece que los romanos habían respetado este uso[44].

Por esta simple descripción es fácil ver el enorme significado del Templo como configurador del carácter de pueblo escogido del judío. El Templo es vínculo de distinción entre judío y gentil. Pero es además vínculo de unión entre todos los judíos: la unicidad del Templo, y la obligación de peregrinar a él, contribuyen a crear una gran conciencia de unidad entre todos los judíos. Y el instrumento creador de esa unidad y esa distinción es precisamente el lugar donde Yahvé mora. El Templo es verdaderamente sacramento de la presencia de Dios: simboliza y efectúa esa presencia de Yahvé entre los suyos, de la que vive el pueblo y que le distingue de los gentiles. Las repercusiones psicológicas o políticas de esta teología son bien claras. Se comprende perfectamente que el gesto de Jesús haya de provocar en los responsables judíos la decisión de acabar con El, si dicho gesto supone un ataque a toda esa teología. Y aquí es donde creemos que se da la diferencia entre el gesto de Jesús y una acción de tipo zelote: el zelote, en realidad, participaba de toda esa teología. Su intento es más bien sustituir una organización, por otra organización más fiel a ella y, por tanto, menos vinculada a Roma. La acción de Jesús en cambio lo que anuncia es la "destrucción del Templo", como entonces le acusaron.

Y una última observación: aunque la pretensión de Jesús se mueve probablemente, al menos en una primera época,, dentro del horizonte y del ámbito judío, parece innegable que su actitud—tanto aquí como en el caso de la Ley—socava implícitamente los cimientos mismos del judaismo. Pablo no supone en este punto una

[44] Véase, vg., R. DE VAUX, *Les institutions de l'Anclen Testament;* Du Cerf, 1960, II, pp. 165 ss.

ruptura con Jesús ni con los sinópticos, sino más bien ese proceso (a veces infinitamente más doloroso que la simple ruptura) en el que la fidelidad llevada hasta las últimas consecuencias se explícita en forma de una aparente contraposición. Un proceso por el que se ven afectados todos los grandes movimientos en la Historia.

La escena de los mercaderes se desarrolla en este marco que acabamos de describir. Jesús entra en el atrio, en un momento en que está lleno de judíos peregrinos de toda la diáspora. Arremete contra aquel sistema de ventas y víctimas, y justifica su acción con una cita del Antiguo Testamento.

Esta cita es un empalme de:

Is 56, 7: Mi casa será casa de oración para todos los pueblos.

Jer 7, 11: ¿Creéis que este Templo que lleva mi nombre es una cueva de bandidos?

En la primera, el profeta está hablando de los extranjeros y anuncia el universalismo y el fin del exclusivismo. En la segunda está hablando contra los judíos y anuncia la destrucción del Templo, protestando porque recurren a él mientras siguen practicando la injusticia (se trata de un discurso que parece pronunció el propio Jeremías en la puerta misma del Templo)[45].

Puede discutirse si Jesús pronunció aquí estas palabras, aunque el origen del pasaje es seguramente galileo: comparando los tres sinópticos da la impresión de que hay un proceso de vinculación cada vez mayor entre las palabras y el gesto de Jesús[46]. Más interesante es el hecho de que Mateo ha recortado la cita de Isaías tal como la aduce Marcos, limitándose a

[45] Vale la pena citar algunos fragmentos del oráculo:

"No os creáis seguros con palabras engañosas repitiendo: es el Templo del Señor, es el Templo del Señor... Si enmendáis vuestra conducta y vuestras acciones, si juzgáis rectamente entre un hombre y su prójimo, si no explotáis al forastero, al huérfano y a la viuda, si no derramáis sangre inocente en este lugar..., entonces habitaré con vosotros en este lugar... ¿De modo que robáis, matáis, adulteráis..., y después entráis a presentaros ante mí en este Templo que lleva mi nombre y os decís: Estamos salvos para seguir cometiendo esas abominaciones? ¿Creéis que este Templo que lleva mi nombre es una cueva de bandidos?... Por eso con el Templo que lleva mi nombre en el que confiáis, con el lugar que di a vuestros padres y a vosotros, haré lo mismo que hice con Silo: os arrojaré de mi presencia, como arrojé a vuestros hermanos, la estirpe de Efraín..."

[46] Los imperfectos que siguen en Marcos tienen una cierta intemporalidad, y pueden referirse a un momento mucho más amplio: "Y les enseñaba y les decía..." (hasta cierto punto las palabras pueden desvincu-

decir: "mi casa será casa de oración"... Con ello, mientras en Marcos el acento todavía recae en la universalidad (en *todos los pueblos),* en Mateo recae en la contraposición entre la oración y los bandidos. Este dato puede ser el que ha dado pie a la intelección "económica" del pasaje, que es a todas luces secundaria.

Pero la interpretación del gesto de Jesús por la fusión de los dos oráculos es de gran interés teológico. Al interpretarse uno por el otro, la destrucción del Templo empalma con su apertura a todas las gentes: será destrucción del particularismo que implica. Y la universalización será el fin del Templo como lugar de una presunta posesión de Dios y su sustitución por la justicia y la rectitud de que habla el oráculo de Jeremías (7, 6). Lo que hace al Templo universal es la justicia; y lo que hace que no sea cueva de ladrones es el cese del particularismo [47].

Las ventas ya no son combatidas por los abusos a que pudieran dar lugar, sino porque están consagrando la división judío-gentil y esfán consagrando un culto a través de ofrendas y no a través de la justicia. Y precisamente por eso no son simplemente corregidas, sino echadas por tierra, abolidas.

Por encima de detalles históricos ya inaccesibles, el sentido que los testigos más cercanos vieron en la acción de Jesús en el Templo fue más o menos éste: la justicia es la verdadera

larse del gesto de Jesús). Mateo suprime la forma interrogativa y el verso 16 de Marcos, y vincula más las palabras al gesto, con un simple presente histórico: *kai legei...* Lucas ya las ha unido totalmente mediante una oración de gerundio: empezó a arrojar a los vendedores..., *diciendo,* etc. Parece un proceso exactamente inverso de lo que pasó con la palabra de Jesús sobre la destrucción del Templo, que ya hemos analizado.

[47] El oráculo de Jeremías juega, por tanto, un papel teológicamente decisivo, al explicar la universalidad precisamente por la mutación del Templo en justicia, y al permitir que la destrucción del Templo que anunciaba, se explique por su universalización. Por eso no es preciso recurrir a declararlo interpolado para salvar la intención universalista del pasaje, como hace R. PESCH, *op cit.* (en nota 3), p. 56.

Y además, si respetamos el texto, quizá podremos aprender algo que vale también para hoy: la gran división de nuestro mundo (paralela a la antigua entre judíos y gentiles) es la llamada "apostasía de la clase obrera". Pues bien, esta división no se supera a base de declaraciones eclesiales de universalismo, sino realizando la justicia. Esta es la verdadera universalidad de la Iglesia.

casa de Dios y lugar de oración para todas las gentes. Y así lo expresaron fundiendo dos textos de los Profetas. Cuando la religión es denominación segregante y está al margen de la justicia, se convierte en cueva de bandidos, por más que invoque a Dios y crea poseerle. Y esto da razón de toda la tradición, que ya hemos comentado, sobre la oposición de Jesús al Templo.'

Juan ha aducido una cita diversa: no habla de cueva de ladrones, sino de que la casa del Padre no sea casa de comercio. La frase proviene de Zacarías (14, 21): aquel día ya no será casa de comercio el Templo de Yahvé Sabaoth. Todo el capítulo 14 de Zacarías es un anuncio de lo que ocurrirá en el último día (cf. "aquel día" en vv. 1, 4, 6, 8, 13, 20...). "No hagáis la casa de mi Padre casa de comercio" significa, por consiguiente : convertid al Templo en la casa del último día. También Juan ha dado al gesto de Jesús un alcance mayor que la corrección de unos abusos, por grandes que fuesen. Le ha dado un claro significado escatológico.

Sobre el contenido de ese alcance escatológico nos puede orientar el mismo capítulo 14 de Zacarías: el último día se caracterizará por la universalidad (v. 16: hasta los gentiles acudirán a Jerusalén) que vendrá precedida de una acción destructora de Yahvé (esquema literario típico). La venida de todas las gentes al Templo significará también una supresión de la distinción entre lo sagrado y lo profano (vv. 20. 21: los calderos serán tan santos como las bandejas del altar y se usarán para sacrificar). Esto precisamente es lo que hará que no sean necesarios los mercaderes en el Templo del Señor (v. 21). Juan parece conservar el significado de universalidad que encontramos en Marcos, pero explicándolo a la luz de la supresión del carácter sagrado del Templo (es decir: a la luz de lo que el mismo Juan afirmará más adelante: que la verdadera adoración no se hace en el Templo sino en espíritu y verdad, 4, 21). Aunque el texto de Juan sea secundario con respecto al de los sinópticos, parece innegable que hay una coincidencia fundamental en el sentido que ambos dan al hecho: la sustitución del Templo de Jerusalén por el templo definitivo como comunidad universal, en justicia. La primera teología paulina: "él templo de Dios sois vosotros" (1 Cor 3, 16. 17) no parece tener sus raíces en otra parte.

El propio Juan parece querer confirmar esa interpretación con el comentario que introduce: los discípulos al verlo se acordaron de que está escrito: el celo de tu casa me devora (o me cuesta la vida, según traducciones). Una traducción ambigua ha hecho que esa frase nos sugiera con frecuencia la imagen de una preocupación ardiente por la pureza de la casa de Dios, o por cortar los abusos en ella. Pero no es ésta el sentido de la frase del salmo, ni menos pudo ser la imagen que evocó en los apóstoles, si es que realmente se acordaron de ella. La frase es de un salmo de los llamados "del justo sufriente". Un salmo del postexilio, escrito cuando han desaparecido las esperanzas primeras de una restauración triunfal, y cada uno vuelve a su vida y a su negocio. Sólo un grupo de decididos persevera entonces en la idea de una reconstrucción grandiosa del Templo y sigue consagrado a ella, descuidando sus propios intereses, convirtiéndose en irrisión de todos y haciendo de su fidelidad al Templo de Yahvé una fuente de dificultades para su vida. En este contexto se lamenta el justo de que el afán por construir la casa de Dios, va a consumirle. Aquel Templo que ese buen hombre no logró ver (pues el que se reconstruyó no fue ni de lejos el que se había esperado), es el que los discípulos han visto anunciado en la acción de Jesús contra el Templo actual. O, en el caso de que aceptemos la traducción: el celo por tu casa me cuesta la vida, tendríamos evocado el tema de la muerte, que va a aparecer inmediatamente a continuación.

Por todo lo cual, parece que podemos concluir con la afirmación siguiente: la versión históricamente más exacta del significado de la acción de Jesús en el Templo, la tenemos en la frase que procede del mismo Jesús y que Juan ha puesto en sus labios precisamente en esta circunstancia: *destruir el Templo y reedificar otro que no sea obra de manos humanas*[48].

Y así más o menos parecen haberlo entendido las autoridades judías, que inmediatamente acuden a pedir una explicación. Una acción contra el Templo resulta prácticamente blas-

[48] Lo dicho es compatible con el hecho de que Jesús viviera en un ambiente de aceptación del Templo: que orara y enseñara habitualmente en él. También los evangelistas lo vieron así (cf. Mt 26, 55; Lc 19, 47). Pero esto no hace más que confirmar que la intención de Jesús respecto del Templo, superaba los límites de una mera corrección de abusos económicos los cuales, seguramente, perdurarían luego de la expulsión de los mercaderes. La pretensión última de Jesús se manifestaría, dentro de su vinculación habitual al Templo, en fhomentos privilegiados, como chispazos de particular lucidez. Esto podía hacer más ambigua la postura de Jesús, pero nos indica aue su pretensión tampoco se caracterizaba por la impaciencia urgente del que no puede esperar (cf. Mc 4, 26 ss.).

fema, y es natural que se reaccione pidiéndole una justificación de la autoridad que se arroga.

No nos atrevemos a asegurar que Jesús pronunciase la respuesta exactamente aquí, tal como lo presenta Juan. Pero su procedencia del mismo Jesús, por las razones expuestas antes, sí que nos parece fuera de duda. Por si fuera poco, la frase tiene esa forma enigmática de *mashal,* o doble sentido, en la que muchos exegetas creen reconocer un rasgo muy típico del lenguaje de Jesús[49].

Juan ha intentado dar lá explicación del enigma, interpretando que Jesús hablaba del templo de su cuerpo: el nuevo templo será la humanidad resucitada. La respuesta es teológicamente válida, aunque seguramente desborda el grado de conciencia del Jesús histórico. En éste quizás el nuevo Templo no es más que el Reino de los hombres nuevos que con El llega. Pero ahora no podemos adelantar acontecimientos.

En conclusión: así como antes la Ley quedaba sustituida por un tipo de hombre nuevo, también ahora, en lugar del antiguo Templo, como lugar sagrado, de presencia garantizada de Dios y de encuentro con El, Jesús pretende introducir el lugar nuevo y el culto nuevo de una humanidad transfigurada (que luego será el templo de su cuerpo resucitado[50]). Con ello se niega la teología judía sobre el Templo como garantía de unidad (porque era el único lugar donde se podía verificar el encuentro de Yahvé). Ya no habrá obligación de peregrinar a Jerusalén. Esa exclusividad la reivindicará la comunidad para Jesús mismo: el encuentro con Yahvé se verifica en El[51]. Con ello también, parece que el culto se horizontaliza, y la distinción sagrado-profano queda abolida.

[49] Cf. J. JEREMÍAS, *Neutest. Theologie,* Mohn, Gütersloh 1971, pp. 39-40. Y véanse los casos de la levadura, la hora, el vino...

[50] El cuerpo del Resucitado, como luego veremos, incluye a toda la Humanidad.

[51] Puede seguirse esta temática en el Nuevo Testamento: en Juan 1, 14 (Jesús es la tienda del Éxodo) 1, 51 (Jesús escala de Jacob, con alusión a Gen 28 y a toda la teología del *lugar sagrado);* 7, 38 (de su cuerpo brota el Espíritu. Cumplido en 19, 34); 15, 4-8 (Jesús la viña de Yahvé)... En toda la carta a los Hebreos y en el capítulo 2.° de la 1.ª Pe, sobre el pueblo sacerdotal. Finalmente, es preciso mencionar la visión del Apocalipsis sobre la ciudad futura: "no vi en ella ningún tem-

3. JESÚS Y LOS MARGINADOS

La cercanía de Jesús, respecto de toda la clase social oprimida y desprivilegiada es otro de los puntos en los que las garantías de historicidad son máximas. Es también de los que juegan un papel más determinante en el camino hacia su condena. Se ha podido escribir un libro—muy radical por otra parte en sus posiciones histórico-críticas—con el provocativo título de *Jesús en malas compañías*[52].

La proximidad de Jesús a esta categoría de gente es tan grande que, según J. Jeremías, el resumen del Evangelio y de toda la predicación de Jesús no es: el Reino, o la salvación, ha llegado, sino: la salvación ha llegado *a los pobres,* a los pecadores. El material de los Evangelios, relacionado con este tema, es inmenso, y someterlo a un análisis crítico requeriría una obra completa. Pero quizás no es necesario eso para nuestras intenciones: buena parte de ese material se contiene en las parábolas de Jesús. Ahora bien: la crítica está de acuerdo en que en las parábolas—a pesar de refundiciones y reinterpretaciones posteriores que la crítica intenta delimitar—tenemos uno de los criterios más sólidos y de los caminos más seguros hacia el lenguaje de Jesús[53]. Ello nos dispensará, al me-

pío, pues el Señor todopoderoso y el «ordero son su templo" (21, 22). Ver también G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación,* Sigúeme 1972, pp. 244-250.

[52] A. HOLL, *Jesús in schlechter Gesellschaft,* Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1971. Nos parece con todo que el autor, que es un maestro del lenguaje irónico, ha cedido demasiado a la seducción de sustituir el esfuerzo exegético paciente por la fácil y tentadora ironía antiburguesa. Y ello es lástima por cuanto el autor demuestra conocer bien los trabajos de la exégesis moderna. Un exegeta de la categoría de N. LOHFINK, en su recensión de la obra, aceptaba la solidez exegética de las tesis de HOLL, aun reconociendo que su lectura le resultaba irritante.

[53] Valga el testimonio de un crítico tan radical como H. CONZELMANN : "Las parábolas son el punto de partida que tenemos para una reconstrucción, pues contienen un caudal seguro de tradición auténtica. Cierto que han sido repintadas aquí y allá, de acuerdo con las ideas de la comunidad ; pero en muchos casos es fácil desprender todo ese estrato secundario... La autenticidad de todo este material queda garantizada, además de por los indicios formales por el contenido: pues el empalme de la espera del futuro con la persona de Jesús presupone una situación única e irrepetible, en la que ya no se encontraba la comunidad pospascual." En *RGG* **III,** 643.

nos en parte, de la trabajosa ponderación de detalles de los capítulos anteriores: los errores de detalle difícilmente alterarán la imagen global. Y por otra parte, también aquí podemos contar con que la labor predicadora de la comunidad más bien habrá suavizado el recuerdo de Jesús, que no al revés.

La imagen global del Jesús de los Evangelios, dibuja su amistad o bienquerencia hacia publícanos, prostitutas, samaritanos, leprosos (expulsados de la sociedad por la ley), viudas, niños, ignorantes ("pequeños"), gentiles, enfermos en sábado, etcétera [54].

Con una generalización todavía provisional, encontramos en los Evangelios dos vocablos que parecen englobar a todos esos grupos; uno más negativo: *pecadores,* y otro más positivo: *pobres.* Da la impresión de que el primero es utilizado, despectivamente, por los fariseos o enemigos de Jesús[55]. El segundo puede provenir de Jesús mismo, y está claro que incluye algo más que la mera pobreza física (aunque tampoco excluya a ésta). Pobres (cf. Lc 7, 21; Mt 11, 4, y sobre todo Lc 4, 18) nos remite al capítulo 61 de Isaías. Allí el concepto de pobre queda bastante claro por la serie de paralelismos que van declarándolo; y equivale a: gente de corazón roto, con el peso de la culpa, encadenados, tristes, desanimados... En el Evangelio, según momentos, se aproxima a: hambre y sed, llanto, enfermedad, trabajos y cargas agobiantes, últimos, simples, perdidos, pecadores... Quizás cabe como denominador común el término de "mal vistos" que, también entre nosotros, encierra una curiosa ambigüedad o confusión entre lo social y lo moral, que lo aproxima al de pecadores.

Y esta ambigüedad es el primer aspecto que importa notar para situar con exactitud nuestro tema. Ella es decisiva en el significado judío de la palabra *pecador.* En una sociedad montada teocráticamente y que se confiesa garantizada por Dios (como vimos al hablar de la. teología de la Ley y del Templo), el vocablo pecador no es una simple designación espiritual, del interior de la persona, sino

[54] Véase también el artículo de L. SWIDLER, *Jesús was a feminist,* en *Catholic World,* enero 1971, 177-83.

[55] He aquí las diversas calificaciones que se dan de la gente que seguía a Jesús: publícanos y pecadores (Mc 2, 16 par.; Mt 11, 19 par.; Lc 15, 1). Pecadores (Mc 2, 17; Lc 7, 37. 39; Lc 15, 2). La plebe qua no conoce la ley (Jn 7, 49).

que es una designación sociológica. Los pecadores coinciden precisamente con los que están situados "fuera" de aquella sociedad. El refrendo divino hace que no sea posible la marginación en aquella sociedad, más que por culpa propia. La tendencia a pensar así es tan fuerte que, según nos cuenta san Juan, los apóstoles la llevaban hasta la misma enfermedad física: el ciego de nacimiento sólo puede ser tal por pertenecer al estamento pecador (Jn 9, 2) 56.

Y de hecho, por lo que sabemos del Israel de Jesús, el término *pecador* designa—más que personas concretas—profesiones, o estamentos. Pecadores son, p. ej., los que practican ciertas profesiones que se consideran causa de conducta inmoral. Algunos de estos casos no ofrecen dificultad (como los jugadores, usureros, etc.) pero no aparecen en los Evangelios. En cambio, bajo esta denominación, entran una serie de personajes, como los pastores o los publícanos, cuya presencia en los Evangelios es más visible.

El caso concreto de los publícanos (tantas veces utilizado como sinónimo de pecador) merece una ambientación más detenida. Los Evangelios distinguen entre el simple *telones* (o recaudador) y el *architelones* (el jefe de aduana, como era Zaqueo según Lc 19, 2). La diferencia entre ambos parece ser la siguiente: en Israel, las aduanas, fielatos y oíros puestos de control se hallaban subarrendados. Por este subarriendo, el arrendatario reclamaba de los recaudadores una suma muy alta. El recaudador, además de entregar esa suma, debe ganarse la vida con lo que cobra. Esta situación de explotación daba lugar a que él a su vez explotase, cobrando más de lo que debía, y aprovechándose para ello de que el pueblo no conocía las leyes (cf. Lc 3, 12). A través de estas extorsiones, el recaudador de impuestos no malvivía, pero tampoco era decididamente rico. El que se enriquecía de veras era el inspector jefe (cf. otra vez Lc 19, 2). Pero mientras los arrendatarios pasaban por personas honorables, la odiosidad popular recaía sobre los recaudadores que eran los que practicaban la extorsión inmediata. Al publicano se le negaban todos los derechos que implican cierta honorabilidad social: no podía ejercer cargos honoríficos, ni ser testigo en los tribunales, ni pertenecer a ninguna comunidad de fariseos 57. El escándalo que levanta la conducta de Jesús con los publícanos ha de ser entendido a partir de esta situación de desprecio en que

[56] Aun entre nosotros, que tampoco estamos libres de buscar ese refrendo teocrático, expresiones como p. ej. "gente baja", conservan esa misma imprecisión entre lo moral y lo sociológico. Por no citar aquella triste designación de "rojillo" tan típica en nuestros años de posguerra, y que intentaba unir en un solo concepto, al pecador y al derrotado.

[57] ¿No puede haber aquí una razón de la diferente conducta que describen los Evangelios? : los publícanos se sienten acogidos sin más. Zaqueo pasa, ya de entrada, por la entrega de la mitad de su fortuna y la devolución del cuádruple de todo lo defraudado.

estaban. No porque fuesen colaboracionistas políticos, o impuros rituales, como algunos dijeron.

Junto a esta doble designación de pecador y publicano, otro de los calificativos más frecuentes en los Evangelios para aludir al círculo de las simpatías de Jesús, es el de los *pequeños*[58], que equivale probablemente al de *mínimos* (dada la falta de superlativos de la lengua hebrea) y al de *simples (nepioi).* Propiamente esta palabra designaba a gente sin formación en la Ley y, por tanto, sin formación religiosa. Pero como ésta polarizaba prácticamente toda la educación judía, equivale prácticamente a incultos. Con esto tenemos otro caso en el que una marginación religiosa encubre prácticamente una marginación social. Los *nepioi* no pueden salvarse porque no conocen la Ley; y además son socialmente inmaduros, ignorantes, rudos.

J. Jeremías que conoce como pocos las culturas y el mundo ambiental de Jesús, ha recogido algunas frases de la espiritualidad farisea, que dan idea de ese sentido religioso de la marginación social, al que estamos tratando de aludir. En un recuento de normas de conducta podemos leer que "un fariseo no se queda de huésped con ellos (los mal vistos) ni los recibe en su casa". Más tajantemente afirma el Midrash de Samuel: "está prohibido apiadarse de alguien que no tiene formación". Y la razón de esta prohibición la explican los fariseos y los pontífices a sus policías. según nos cuenta san Juan: "toda esa masa que no conoce la Ley están bajo la maldición divina" (7, 49). Por eso no es de extrañar que una oración de Qumrán rece así: "No voy a apiadarme de todos aquellos que se apartan del camino"[59].

Toda esta ambientación nos parece suficientemente expresiva. En este punto, el contraste entre los Evangelios y el mundo ambiente no puede ser mayor (y Qumrán ha venido a confirmar esto de forma fehaciente). Tampoco parece que este contraste provenga sólo de la comunidad primitiva (para la cual el foco de interés y el problema a explicar lo constituye la cruz de su Señor, más que la actitud de Este frente a publícanos y prostitutas). Ello constituye una buena confirmación de lo que hemos premitido al comienzo: que el material de los Evangelios sobre este tema es sustancialmente histórico (aunque esto no elimine la necesidad de analizar y discutir cada punto concreto).

[58] "Pequeños" aparece en Mc 9, 42; Mt 10, 42; 18, 10.14. "Mínimos" en Mt 25, 40.45. "Simples" en Mt 11, 25.
[59] *Qí. Neutestamentliche Theologie;* Mohn, Gütersloh 1971, I, 120.

Nos atreveremos, pues, a hacer un tipo de presentación más global, que engloba una triple vertiente: la figura de Jesús, su conducta y la justificación que El aduce de esta conducta.

a) *La figura de Jesús*

No podemos caer en el delirio de buscar una especie de fotocopia de su carnet de identidad. Ni siquiera sabemos si sabemos algo del nacimiento de Jesús. Los Evangelios de la infancia han creado a la exégesis los mayores problemas. Pero si es verdad que ellos coronan el proceso de "divinización" del Señor, entonces resulta incomprensible que ese proceso, configurador de los orígenes celestiales, vaya a dar en el dato del nacimiento en una cueva. Con la cueva no hay escapatoria: no tiene ningún significado espiritual como puede tenerlo el desierto. No expresa más que la miseria y la falta de otro lugar. Falta de lugar que Lucas parece haber subrayado y erigido en tesis. Difícilmente podrá negarse que la frase: "no había lugar para ellos" (Lc 2, 7) lleva una segunda intención, provocativa y poco mistificadora. Y por esa razón pensamos que la crítica histórica no perderá puntería si toma en cuenta las siguientes palabras del marxista E. Bloch:

> "Se reza a un niño nacido en un establo. No cabe una mirada a las alturas hecha desde más cerca, desde más abajo, desde más en casa. Por eso es verdadero el pesebre: un origen tan humilde para un Fundador no se lo inventa uno. Las sagas no pintan cuadros de miseria y, menos aún, los mantienen durante toda una vida. El pesebre, el hijo de carpintero, el visionario que se mueve entre gente baja y el patíbulo al final..., todo eso está hecho con material histórico, no con el material dorado tan querido por la leyenda"[60].

En paralelismo con la marginación de su origen, la muerte de Jesús tiene lugar también "fuera de la ciudad" (Heb 13, 12). La cruz no es la muerte de un condenado cualquiera, sino la muerte de los *outsiders*, de los esclavos y de los delincuentes

[60] *Das Prinzip Hoffnung,* Shurkamp, Frankfurt 1967, p. 1482.

políticos. Y además es una muerte conflictiva en grado sumo: Sócrates necesita casi setenta años para que el conflicto con la sociedad se agudice hasta el extremo de costarle la vid¿. En el caso de Jesús una de las cosas más llamativas es la celeridad con que se produce el conflicto (quizás no llega a durar más que un año; en el mejor de los casos, tres). Ello es la mejor prueba de su tremenda virulencia[61].

Marginado por su origen y por su fin, los Evangelios han conservado las siguientes designaciones sobre Jesús: "un comedor y bebedor amigo de publicanos y pecadores" (Mt 11, 19); "contado entre los delincuentes" (Lc 22, 37)[62]; perturbado mental" (Mc 3, 21); "seductor" (Mt 27, 63)[63]. Y junto a estas designaciones de los demás, el propio Jesús dice de sí mismo que no tiene dónde reclinar la cabeza (Mt 8, 20 par.), frase que todo el mundo suele considerar auténtica y que parece expresar una existencia desinstalada, más o menos errante y marginal.

Por escasos que sean estos datos, apuntan con absoluta nitidez en una dirección. Y todavía, por esa ley histórica que busca las causas de los rasgos inexplicables que se dan en determinados fenómenos, podemos remontarnos hasta el mismo Jesús, a partir de dos rasgos sorprendentes del cristianismo primero.

Es un hecho que, al nacer, el cristianismo se implanta entre las capas más bajas de la sociedad. Celso se burlaba de los predicadores cristianos porque más que filósofos, parecen charlatanes o gente baja.

A. Holl insiste además en que, desde el punto de vista de la sociología religiosa, resulta sorprendente el hecho de que el cristianismo es el único movimiento religioso que, a la muerte del fundador, no plantea cuestiones *familiares* por la sucesión. Esto parece inaudito en un mundo como el oriental, y Holl lo compara con lo ocurrido a la muerte de Mahoma. Con esto

[61] Así A. HOLL, *op. cit.*, pp. 18-19.
[62] El término procede de Is 53, 12 y suele designar a los transgresores de la ley que por eso eran expulsados de la comunidad.
[63] El evidente interés de este término, desde el punto de vista sociológico, es que sólo se habla de *seducir* respecto de las clases bajas, supuestamente ignorantes.

empalmaría también el detalle de la abolición de un sacerdocio hereditario[64].

Este cúmulo de indicios no nos da, evidentemente, el "carnet de identidad" de Jesús. Pero sí que nos dice, con suficiente claridad, por dónde hemos de buscarlo.

b) *La conducta de Jesús*

El rasgo más típico y más garantizado de la conducta de Jesús con los grupos que hemos descrito antes, es su comida con ellos. Este gesto necesita también una cierta ambientación: en el antiguo mundo oriental, la comida con alguien es una de las honras más grandes y de las mayores expresiones de intimidad que pueden darse. El hecho de compartir la mesa expresa una relación de confianza total que se explaya en la paz, la fraternidad y el perdón. En el segundo libro de los Reyes tenemos un ejemplo de cómo una comida sirve para rehabilitar a un cautivo (2 Re 25, 27-30. Véase igualmente Jer 5,2, 31-34). A esto hay que añadir además que, entre los judíos, la comida implica una comunidad *ante Dios.* La literatura de Qumrán deja muy claro que la comunidad de mesa sólo está abierta a los puros, a los miembros plenos de la comunidad. Y en este ambiente—de por sí suficientemente expresivo—hay que colocar además el hecho de que el Jesús histórico solía hablar del Reino inminente como de una comunidad de mesa. Todos estos detalles permiten sopesar el escándalo que supone el gesto de Jesús, de comer con los pecadores: no expresa una simple convivencia humana, sino su participación en el Reino que El anuncia. Expresa una convivencia escatológica. Por último, la exégesis está de acuerdo en reconocer que la Cena eucarística está en continuidad con estas comidas escandalosas de Jesús[65]. Dato que no debería olvidar la Iglesia en momentos en que la asistencia a Misa se utiliza como arma para legitimar situaciones de poder, y en situaciones en las que las clases bajas de la sociedad son, de hecho, las que quedan más lejos de la Eucaristía.

M *Op. cit.,.* 19-20.
65 Cf. J. JEREMÍAS, *Neutestamentliche Theologie,* p. 275.

La cercanía de Jesús a los desheredados no es, pues, un simple rebote de su enfrentamiento con los detentadores del poder y la sacralidad. Es innegable que esos conflictos suelen producir este tipo de acercamientos: y el pueblo no deja de alegrarse en más de un momento, cuando Jesús reduce al silencio a fariseos y letrados. Pero ahora se trata de algo más: algo explícito y pretendido *por sí mismo.* Y este algo más obedece a una manera de ver, que ha dejado sus huellas en los Evangelios, y que intentaremos exponer sistematizándola por pasos.

1. En primer lugar, Jesús hace de la opción por los marginados el *distintivo* de su misión.

A la pregunta por el valor de la esperanza en El, Jesús aduce como signos de su misión a los ciegos, cojos, sordos, leprosos, muertos y pobres (Mt 11, 4). En esta respuesta de Jesús, lo distintivo no está en la *miraculosidad*[66], sino en *aquellos en quienes termina su misión.* Este es el único signo que aduce. Y todos los designados coinciden en él denominador común de la desesperanza: son desheredados de esta tierra. Los términos de la enumeración no han de ser tomados al pie de la letra como si aludieran exactamente a determinadas enfermedades, o al menos a la enfermedad en cuanto tal. Los cojos, ciegos, etc., aluden, más genéricamente, a la negación de la esperanza de esta tierra. Pues no son palabras escogidas por sí mismas, sino que constituyen una cita bíblica. O mejor: un empalme de citas en el que se verifica una de esas clásicas fusiones de textos que tantas veces encontramos puestas en labios de Jesús. Por un lado están los *ciegos, cojos* y *sordos* que proceden de Is 35, 5. Por otro lado están los *pobres* (los *'anawim)* de Is 61, 1. Este último texto es el llamado Evangelio de los pobres. El anterior era un oráculo de salud en el que el bienestar y la salud material desempeñan la clásica función veterotestamentaria de ser expresión simbólica del *Shalom,* (de la paz del pueblo con Yahvé)[67]. Jesús hace que el oráculo

[66] La versión de Lucas 7, 21 es claramente secundaria, y en ella aparece el empeño de claridad lógica tan típico del tercer evangelista.

[67] Véase en este mismo oráculo la imagen del desierto que se vuelve abundante en agua.

de salud se explique por la proclamación del Evangelio a los pobres, la libertad de los cautivos, etc.; y que el contenido de ese Evangelio de los pobres sea leído a la luz del oráculo de la salud[68]. Con este signo sitúa inconfundiblemente el sentido de su misión y de la fe que exige. Y una Iglesia que pretende hacer de la referencia a Jesús su única fuerza y la razón de su pretensión, debería preguntarse constantemente si puede dar hoy ese mismo signo al mundo que la interroga. La respuesta tristemente negativa a esta pregunta nos haría al menos más humildes a la hora de hablar[69].

2. Sistematizando a nuestro modo, podemos buscar el porqué de esa señal aducida, en una *forma de valorar* de Jesús que nos revelará la enorme importancia de la universalidad, en cuanto es eliminadora de toda diferencia entre los hombres.

Es fácil establecer una especie de gradación en la radicalidad de esa forma de valorar. Determinados juicios de valor que el Evangelio pone en boca de Jesús son relativamente aceptables. Por ejemplo, la ponderación "cuánto más vale el hombre que una oveja" (Mt 12, 12)[70] o el hecho de valorar más la ofrenda mínima de la viuda que la cuantiosa del rico (Lc 21, 1 ss)[71]. Pero hay otros juicios de valor que resultan más

[68] A esta fusión parece que ha añadido por su cuenta el evangelista los leprosos y los muertos. Los primeros quizás para aludir a una realidad que pudo ser frecuente en la vida de Jesús. Los segundos para hacer constar que la salud anunciada trasciende los límites mismos de lo esperable.

[69] Digamos de paso que extraer de aquí—aislándolo—el tema de los milagros, es falsificarlos mágicamente. Más que en la aparatosidad o en la imposibilidad, el sentido de los milagros reside en que son expresiones reales de esperanza absoluta para los desesperanzados (cf. el Apéndice a este cap. II).

[70] Aceptable sólo hasta cierto punto. Porque si lo tomamos hasta el fondo, el contexto deja bastante claro que la oveja está mencionada como un "medio de producción", clásico en la sociedad ganadera de Israel: por eso es lícito sacarla del pozo aun en sábado. Por tanto, no sería inexacto hacer la traducción al mundo de hoy: ¡cuánto más vale un hombre que una fábrica! Y esto cuestionaría muchas cosas...

[T1] La valoración que hace este *logion* es meramente negativa. No establece ninguna ley general sobre la generosidad de pobres y ricos, sino que se limita a constatar que es en el interior donde se decide la verdad de las personas, y que este interior no queda siempre expresado en las apariencias externas (Más bien están montadas las cosas de tal manera que favorecen un falseamiento del interior por las apariencias.)

duros de comprender. Así, p. ej., la afirmación de que el lazo familiar no da razón para que establezcamos una especie de "clases" en nuestras relaciones con los hombres: su madre y sus hermanos son los que cumplen la voluntad del Padre (Mt 12, 46 ss). Este *logion* común a los tres sinópticos y del que también parece haber un cierto eco en Juan (2, 4 y 19; 25 ss) no resulta muy fácil de explicar como creación de la comunidad, a cuya problemática no parece pertenecer. Con él no se niega el respeto al vínculo familiar: no se dice que no haya hermanos para mí, sino que todos los de buena voluntad lo son. Es decir: se afirma implícitamente que existe una forma de valorar a los hombres, que supera hasta los criterios más sólidos y vinculantes de valoración "posicional" que los hombres tenemos. Y, por tanto, que ni siquiera debería caber esa especie de marginación que suponen los que no son "de los míos" frente a los que son de mi carne y sangre. Con ello encontramos ya el tema de la universalidad del amor que, como iremos viendo, juega un papel muy importante en la justificación que Jesús hará de su conducta. Y si no hay factor positivo que justifique valoraciones preferenciales, tampoco hay factor negativo que excuse las minusvaloraciones. Por eso Jesús parece rechazar la argumentación, tan clásica y tan humana, de los que quieren ver en la marginación y en la diferencia de suertes entre los hombres, simplemente una cuestión de "culpa" de los marginados. Así, el único comentario que sugiere a Jesús la noticia que le traen de unas desgracias acaecidas y de unas violencias cometidas por Pilato (Lc 13, 1-9), es *a)* que aquellos hombres no eran pecadores (con el peso social que ya sabemos tiene esa designación) y *b)* que los otros han de hacer penitencia y convertirse. De esta manera, la constatación de la desgracia, la marginación o la injusticia no lleva a decir: "es su culpa", sino, paradójicamente, lleva más bien a decir: ésa es mi misma culpa, es decir: lleva a la conversión propia. Y esta forma de valorar tan nueva tendrá su cumbre en lo que podemos llamar, creo que sin exageración, el horror de Jesús ante las diferencias entre los hombres. En seguida vamos a ver—a propósito de las discusiones sobre quién es el mayor—cómo Jesús inculca esta actitud a los suyos. Ahora contentémonos con señalar que es en este contexto donde hay que situar el problema riqueza-pobreza. Ese horror de Jesús

ha hallado expresión en Lucas por medio de la contraposición, tan seria, entre bienaventuranzas y malaventuranzas (6, 24-26). Las maldiciones de Lucas se dirigen todas a conceptos que son *relativos; y* ello permite que haya perfecta correspondencia entre los cuatro grupos que son señalados como malditos y los cuatro que son señalados como bienaventurados. Esto quiere decir que no es dichosa la pobreza *en sí,* ni el llanto en sí, sino que es dichoso el pobre en una situación en la que hay ricos, y maldito el rico en una situación en la que hay pobres. No la riqueza en cuanto abundancia, ni la risa en cuanto plenitud es maldita, sino la riqueza *en cuanto correlativa* y aquella riqueza que es correlativa de una pobreza. Correlativa no quiere decir meramente coexistente o simultánea, sino que implica alguna relación mayor que la *pura* coincidencia temporal: implica que uno de los miembros se apoya en el otro o lo necesita para poder existir él. Este tipo de correlación es el único que permite hablar como lo hace Lucas: bienaventurados los que lloran — malditos los que ríen. Sin esta correlación lo único que habría en el Evangelio sería una valoración masoquista del llanto o la pobreza por sí mismos; valoración que es ajena a la promesa adjudicada a cada bienaventuranza[72].

3. Esta forma de valorar entraña una dosis de *conductividad* y Jesús no la rehuye.

Cualquiera ve que tales juicios de valor no pueden tener fácil acogida, que no serán precisamente como aceite en las junturas de la sociedad. Y, sin embargo, Jesús no deja de inculcarlos. Este es el sentido del famoso pasaje sobre la discordia que Jesús viene a traer. Si este *logion* procede de la fuente Q (es común a Mt 10, 34-36 y Lc 12, 51-53) ha de haber sufrido reelaboraciones, pues las versiones de cada evangelista difieren notablemente. Es posible que los ejemplos que lo con-

[72] Cuándo en uria situación dada se puede decir que una riqueza es correlativa de una pobreza en el sentido expuesto en el texto, es cosa que ya no toca al Evangelio, sino a un análisis estructural de las situaciones. Sin negar que en Jesús parece haber una especie de desconfianza inicial frente a toda riqueza. (Cf. vg. Mc 10, 23-25 con el detalle ya conocido de que los discípulos estaban estupefactos al oírle.) Y añadiendo que, en un mundo tan unificado como el nuestro, difícilmente dejan de estar relacionadas unas situaciones con otras.

cretan sean explicaciones ulteriores de una palabra más general. Pero la negativa a traer la paz procede con gran probabilidad de Jesús supuesto lo escandaloso de la sentencia, por cuanto la paz es precisamente el distintivo con que Jesús se presenta. Haría falta querer estar ciego para no captar lo escandaloso de la frase. Pero es que la única paz que conoce el hombre es una paz que consagra las diferencias, y ésa es exactamente la que Jesús se niega a traer. La paz que El concibe es la que brota de una superación de las diferencias y, por tanto, pasa por la tensión que esta superación exige: al ir al que está "fuera de mi círculo", me pondré realmente fuera de mi círculo. Por eso la conclusión de Mateo, aunque no fuese palabra de Jesús, resume fielmente lo que los discípulos habían visto en El: *echroi tou anthropou oi oikiaioi autou:* los mismos cercanos al hombre le quedarán lejos, enemigos. La adición ejemplificadora que el *logion* parece haber sufrido (v. 35 de Mateo) ha escogido sus ejemplos precisamente entre los que están muy próximos: padres, hijos, etc. Y éste era el mismo proceso que estaba siguiendo Jesús: salir de los suyos, de su pueblo, de su "religión", para acercarse a publícanos y pecadores. Y este proceso trae la enemistad.

4. Finalmente, Jesús no sólo adopta esta actitud, sino que la *inculca* a los suyos. Tenemos de ello al menos tres ejemplos.

El primero es el curioso consejo sobre las invitaciones a comer o cenar (Lc 14, 12 ss). Curioso porque otra vez realiza una fusión sorprendente (pero que ya no es desconocida) de estilos bíblicos: sapiencial y escatológico. El contexto de la exhortación es claramente sapiencial: al ser convidado, no escojas puestos muy altos... para no pasar la vergüenza de que te hagan bajar. Después recomienza: y cuando convides tú... Aquí el Sabio continuaría más o menos así: no llames a los ricos porque éstos a su vez te invitarán y habrás de soportar su pesadez, o te avergonzarán con su lujo, etc. (cf. Eclesiástico 13, 1-3). Pero sorprendentemente Jesús no aduce motivos de este tipo, sino la retribución final: invita a los que no pueden pagarte, a. los pobres y débiles, y tendrás tu paga en la resurrección final *(makarios ese,* fórmula típica también del género sapiencial). La paga no es, evidentemente, algo extrínseco, sino el fruto mismo de la obra. Esto significa que el in-

vitar a los pobres y a los débiles es por sí mismo una "obra de resurrección" u obra del Reino. Lo que quiere decir: es algo que *vale por sí mismo.* El amor al pobre es la paga de sí mismo. Cosa que no comprenderá quien no comprenda lo que es el pobre para el Evangelio [n].

El segundo ejemplo está también referido al juicio último. Últimamente hemos asistido a un espectacular redescubrimiento de Mt 25, 31 ss, en donde el encuentro del hombre con Dios pasa a través de la identidad entre el Señor y el hermano encarcelado, hambriento o desnudo. Pero conviene notar ahora que el capítulo 25 de Mateo no está solo. Si él nos ha conservado el contenido positivo de lo' que vale en el juicio, la fuente Q nos ha conservado otra indicación sobre su contenido negativo: sobre lo que no vale para el juicio (Mt 7, 21-23 y Lc 13, 25-28). En aquel día muchos esgrimirán una serie de credenciales aparentemente impresionantes[74]. Pero ni la posición privilegiada (Lucas) ni las obras maravillosas (Mateo) servirán de nada. Unos y otros escucharán: apartaos de Mí los que practicáis la delincuencia [75]. El concepto se ha invertido: la delincuencia resulta estar de parte de quienes estaban en posición de intachables. La Iglesia hará bien en preguntarse si estas palabras del Evangelio no la condenan a ella misma y si—frente a la generosidad impresionante de algunos que, sin embargo, no creen—no será ella la que diga: predicaste en nuestras plazas e hicimos milagros en tu nombre...

El *logion* que acabamos de comentar suele considerarse como secundario en cuanto a su autenticidad: parece com-

" Lucas ha situado en este contexto la parábola que sigue de los invitados a la boda. Los que sale a recoger el criado son los mismos que, en su exhortación anterior, ordenaba invitar Jesús: "pobres, débiles, cojos y ciegos" (compárese con Mt 22, 10). Esto quiere decir que Lucas ha concebido esta parábola como aplicación del consejo anterior de Jesús. Pero con esto ha falseado el comexto inicial y el sentido de la parábola que pretende en realidad dar otro tipo de justificación, a saber: que los llamados (los judíos) no han acudido y por eso Jesús se dirige a los pobres. Como dice J. JEREMÍAS: "otra vez Lucas ha pasado de lo escatológico a lo parenético".

Esta es la razón por la que no comentamos en el texto esta parábola.

[74] Según Lucas: comimos y bebimos delante de Ti y enseñastes en nuestras plazas. Según Mateo: profetizamos en tu nombre, lanzamos demonios en tu nombre e hicimos prodigios en tu nombre.

[75] Igual palabra aquí en Mt 7, 23 que la ya encontrada en Lc 22, 37.

puesto con restos de material. Pero . onvenía citarlo porque esa misma inversión aparece en el ¿Último ejemplo que queremos aducir de consejos de Jesús a *l*os suyos. Ante una pregunta por el mayor en el Reino, Jesús responde presentando la vuelta a ser niños *(straphéte kai genésthe)* como condición indispensable para entrar en el Reino. Se ha discutido mucho el significado de ese ser como niños. Disentimos de J. Jeremías, cuando ve en el niño una alusión a la pureza bautismal, o a la capacidad de llamar a Dios *Abba* que Jesús otorga a los cristianos, o a la confesión de las culpas[76]. Tampoco se trata de una valoración de la infancia *por sí misma* como inocente y libre de pecado, aunque la ascética clásica se sintió muy inclinada a esta explicación. La clave de comprensión de lo que es el niño viene dada por la contraposición entre la pregunta (quién es el *mayor* en el Reino) y la conclusión (quien se *humille* como este niño, ése es el *mayor).* Humillación y grandeza están paradójicamente invertidas. Parece, por tanto, que el niño es mencionado como ejemplo de lo que no es grande en ningún orden. De modo que ya el simple planteo de una distinción mayor-pequeño, incapacita para el Reino. Esta intelección del significado del niño se puede confirmar por la frase con que concluye la escena: "el que recibe a uno de estos niños me recibe a mí" (Mt 18, 5; Lc 9, 48), cuyo paralelismo con la del Juicio final (Mt 25, 40) salta a la vista; y esto indica que la niñez no había sido citada por Jesús como un valor, sino al revés: como un "minusvalor". Sobre esta confirmación incide todavía Mt 20, 25 ss (Mc 10, 42), donde la grandeza del Reino está invertida en servicio. Podemos pues concluir que, en el *logion* sobre el hacerse niños, se trata del valor de la automarginación: no de una manera masoquista o morbosa, sino en una situación en la que se plantee el problema de la grandeza. La marginación no vale en el Reino, sino allí donde hay grandes y pequeños, centrales y marginados.

Nos parece que todos estos textos dibujan con claridad suficiente una actitud de Jesús que resultaba provocativa. Puede discutirse la autenticidad en cada caso particular. Pero

[75] *Parábolas de Jesús,* Verbo Divino, Estella 1970, pp. 232-33.
La obra no obstante es de gran utilidad y a ella debemos buena parte del material de este apartado.

cuando tantos rasgos dispersos coinciden en señalar hacia un mismo sitio, la explicación de esta coincidencia no puede ser más que el hecho de que la mencionada actitud pertenece realmente al Jesús histórico. Y aún queda algo por decir: la prueba más clara de que existió semejante actitud provocativa, es que el propio Jesús tuvo que justificarla. Y para ello elaboró una serie de parábolas que apuntan todas a explicar esta actitud, y que están dirigidas—casi sin excepción—a los fariseos y a los enemigos de Jesús que le criticaban. No a los discípulos, pueblo o seguidores. Así las sitúa con mucha razón J. Jeremías :

> "Este es su *Siíz im Leben:* primariamente no son una presentación del Evangelio, sino defensa y justificación, armas en la lucha contra los críticos y enemigos de la Buena Nueva, a los que subleva la predicación de Jesús: que Dios tenga que ver con los pecadores; y que se escandalizan especialmente de que Jesús se siente a la mesa con los despreciados. A la vez son parábolas que quieren ganar a los enemigos"[77].

Estas parábolas son lo que nos queda por examinar, para concluir el presente apartado.

c) *La justificación dada por Jesús*

Aun en la hipótesis de que lográramos dar con el núcleo original de las parábolas, no sería posible una sistematización simple de ellas. Sus razonamientos parecen brotar de cada situación concreta, a ratos como simple argumento *ad hominem.* Y por ello las razones que aduce en ellas Jesús pueden resultar contradictorias: unas veces parece insistir en que los pecadores y marginados sociales son más necesitados, otras parece afirmar que son mejores; o simplemente echa la culpa de su actitud a los mismos que la critican por cuanto ellos no escucharon su predicación... Puede decirse, no obstante, que el gozne sobre el que giran siempre es la idea de Dios que tiene Jesús: la conciencia de su peculiar intimidad con El, de la di-

[77] *Op. cit.,* pp. 154.

mansión de Su amor y de Su Reino que El viene a anunciar. Y a partir de aquí, con cierta artificialidad, intentaremos una clasificación en tres apartados, que llevan un cierto *crescendo:* en primer lugar, la universalidad y la igualdad como características del Reino; en segundo lugar, la bondad de Dios y la necesidad del pobre, y, en tercer lugar, el dinamismo de las diferencias entre los hombres: la fuerza degeneradora del marginante y redentora del marginado.

1. En un primer momento lógico, las parábolas revelan una gran sensibilidad frente al hecho de que el Reino es para la totalidad, que la elección de Dios es universal y no limitada a grupos. Aunque, en el horizonte de Jesús, posiblemente no se trataba de un universalismo de judíos y paganos, sino en el interior del pueblo judío, sin embargo la fuerza de este universalismo es tal que llegará a consecuencias imprevistas.

Jesús parece deducir esta tesis, del monoteísmo judío: Dios es vuestro Padre y hace salir el sol sobre todos. Precisamente porque la elección de Israel es gracia y no mérito, la idea de universalidad pasará por delante de la idea del pueblo santo: según la parábola de la cizaña (Mt 13, 24 ss) hay que renunciar a formar una comunidad pura porque en la medida en que ésta sea limitada (arrancando la cizaña), ya no será tal comunidad pura (arrancará también trigo). En la misma línea está el mandato del amor a los enemigos (Mt 5, 43 ss.) a los que el hombre—por ser enemigos propios—tiende siempre a mirar como enemigos de Dios...

Esta posición universalista se revelará bien difícil, porque toda comunidad tiene sus ritmos y el marginado estorba los planes de la colectividad con su imposibilidad de seguirla. Esto es lo que pasaba al ciego Bartimeo, camino de Jericó. Y la reacción de la comunidad es seguir su camino, dejándolo estar y mandándole callar, Jesús no acepta esta actitud: detiene la marcha e incorpora al ciego al grupo. Otras veces la incorporación del que está fuera—por impresionante que sea—cuesta muy cara (cf. Lc 8, 37): entonces la comunidad teme y ruega a Jesús que se vaya

Por ello, y por paradójico que resulte, en esta universalidad está incluido un elemento de ruptura. Quizás hay que pasar per éste para llegar a aquélla Y esto lo encontramos tematizado en las parábolas de la oveja y la dracma perdidas. Esta vez ha sido Lucas quien parece haber conservado con exactitud la situación de estas parábolas en la vida de Jesús: publícanos y pecadores se acercan

> y oyen a Jesús; fariseos y escribas protestan porque recibe a los pecadores y come con ellos (Lc 15, 1 ss). En este contexto están pronunciadas las dos parábolas[78].

Para marcar ese momento conflictivo de la universalidad, la parábola de la oveja perdida parece haber extremado los rasgos deliberadamente[79] y ha acentuado la contraposición: noventa y nueve y uno. Sin duda, noventa y nueve valen más que uno. Pero uno, *en cuanto perdido,* pasa por delante de noventa y nueve. La gracia de la parábola (como queda aún más claro en el caso de las monedas) reside en la finura psicológica con que, para explicar el amor de Dios al hombre, ha tomado como punto de comparación el interés posesor del hombre: ¡las noventa y nueve que restan no suplen a la que falta! Esta las acrecienta a aquéllas. Así experimentamos los hombres a las riquezas; pero no experimentamos así a los demás hombres (más bien hacemos la continua experiencia de que sobran hombres). Jesús pretende, por tanto, que a partir de su relación con Dios se da una transformación de nuestra manera de experimentar al hombre: Jesús actúa como actúa porque los hombres son "riqueza" para Dios. Pretender que el otro sea riqueza para mí, significa predicar un amor que no ama al otro por lo que recibe de él, sino un amor tal que la simple existencia del otro ya la considera como un don para sí. Esto, que empalma a maravilla con la célebre "regla de oro" (haz a los demás lo que quisieras que te hagan a ti), significa, otra vez, un auténtico "cambio de eones", un trastrueque de los fundamentos del mundo. Ya tenía razón el autor de la carta a los

[78] Contexto a todas luces preferible al de Mateo (18, 12 ss.) quien las ha metido en una exhortación a los discípulos sobre la comunidad eclesial (tema típico suyo). Con ello las cambia de sentido y las convierte en un *ejemplo* para los responsables de la comunidad. Y por eso concluye: es voluntad del Padre que no se pierda ninguna de los pequeños (el acento de la parábola recae en la ejemplaridad de la búsqueda). En cambio para Lucas el acento recae en la *alegría* del pastor por encontrar lo que había quedado fuera. Y su sentido es bien claro: para Dios no hay eso que en todas las sociedades queda fuera del promedio, no hay "quantité négligeable".

[74] No concuerda con lo que sabemos el rasgo de dejar solas las ovejas. Cuando alguna se pierde los pastores suelen dejarlas al cuidado de otro pastor. Eso es todavía lo que había hecho el pastor que descubrió las cuevas del Qumrán.

Efesios cuando consideraba asombroso que se pueda querer a alguien "como a su propio cuerpo". ¡Cómo le queremos a éste!

Pero queda claro que, aunque el acento de la parábola recae en la universalidad, ésta encierra un momento claramente conflictivo: si se plantean las cosas a nivel de oposición, la alegría por el marginado (así sea uno sólo) será mayor que la alegría por los noventa y nueve. Esto resulta Jan difícil de entender, que fuera de la comunidad cristiana oficial parece haberse falsificado en seguida. En efecto, el Evangelio apócrifo de Tomás, descubierto en 1945 en Nag Hamádi, cuenta esta misma parábola; pero hace que el pastor diga a la oveja perdida en cuanto la encuentra: a ti te quiero yo más que a todas las otras[80]. Con ello el acento recae en el hecho de que la que se había perdido era precisamente la preferida del pastor. En los Evangelios no existe tal posibilidad de preferencia, como confirma la otra versión que se hace de la parábola, esta vez con monedas. La oveja es la más querida, no ya antes de perderse, sino *por haberse perdido.* Aquí radica el elemento conflictivo o provocativo de la parábola.

Esta aclaración nos lleva a otra característica que va junto con la universalidad: la igualdad. Igualdad porque todo es gracia. Y este rasgo ha sido más tematizado por la parábola de los jornaleros de la viña. También en este caso conservamos una versión extracristiana de la parábola en el Talmud de Jerusalén. Y, curiosamente, efectúa la misma corrección que hacían los apócrifos con la oveja perdida: el amo se ha dado cuenta de un jornalero que aventaja a los otros en aplicación y habilidad: en dos horas ha realizado el trabajo de todo un día. Entonces lo aparta del trabajo, pasa el día en conversación con él, y cuando al fin de la jornada le paga igual que a los demás y éstos protestan, el amo responde: no es injusto; él ha hecho tanto trabajo como vosotros[81]. La cosa ha quedado perfectamente clarificada. Pero en san Mateo (20, 1-16) no es así, hasta el punto de que nosotros experimentamos la pará-

[80] "El reino se parece a un pastor que tenía 100 ovejas. Se perdió una de ellas que era *la más gorda.* El dejó las otras 99 y buscó a ésta sola hasta encontrarla. Tras esa fatiga le dijo: *te amo más que a las 99."* En la edición de las P.U.F. París 1959, pp. 53-55.

[81] Cf. J. JEREMÍAS, *op. cit.* (en nota 25), 170.

bola como injusta, y hacemos esfuerzos para salvarla. ¡Cuántas veces se ha recurrido a la explicación de que a los últimos nadie les había contratado antes y, por tanto, no tenían culpa! Pero Jesús no da esa justificación ni hace de la parábola un tratado de deontología laboral, sino que responde simplemente: ¿tu ojo es malo porque *Yo soy bueno? (v.* 15). Esta frase describe con finura la irritación de todos los bien situados cuando sienten su diferencia amenazada. Y, en efecto, el meollo de la parábola está dado con innegable agudeza psicológica en los versos 10 ("juzgaron que recibirían *más")* y 12 ("¡los has hecho *iguales* a nosotros!"). Las dos palabras subrayadas son la clave. El bien situado experimenta como injusticia que se le ponga al nivel del advenedizo. Y lo único que hay que decirle es: Dios es así de bueno y tú tienes lo que te corresponde[n]. Lo que importa a Jesús al narrar la parábola es que aquellos hombres (tengan culpa o no) estaban marginados. La parábola no es un tratado de ética social, sino una descripción de la bondad incomprensible de Dios que es el motor de la actitud de Jesús. Y con esto se nos insinúa el segundo de los temas que enunciamos.

2. Una segunda vena argumental de la que Jesús echa mano para justificar el escándalo que produce su conducta es la que acabamos de encontrar: ésa es la bondad de Dios. Dios actúa así, y yo también. Este es el sentido de la parábola del hijo pródigo, que sigue en Lucas a las de la oveja y dracma perdidas. La parábola, propiamente, no es del hijo pródigo, ni del hermano mayor (aunque se han hecho ambas exégesis), sino del Padre. En realidad se trata de una historia que reasume muchos de los datos que hemos ido encontrando: en el pródigo vuelven a coincidir pecado y marginación social: su pecado le convierte en un *outsider.* En su vuelta no hay mérito alguno: vuelve más bien por hambre. Tampoco se da una especie de "orden quebrantado" a restablecer, sino que—como en las parábolas anteriores—el acento recae sobre la *alegría por el perdido encontrado,* vivamente significada para el mundo

[82] Y esto es lo que ha de responder la Iglesia a tantos poderosos que hoy se irritan contra ella.

oriental, en el calzado, el vestido y el ternero. Finalmente, otra vez se insinúa—en el hermano mayor—la nota de conflictividad ya conocida: aunque el padre no prefiere uno al otro, sino los dos, la universalidad se revela conflictiva por la actitud del hermano mayor.

Así es cómo Jesús ve a Dios. Y esta forma de ver esté descrita, no ya en parábola, sino directamente, en Mt 11, 25 ss. Dios es Aquel que oculta "estas cosas" a los sabios y prudentes y las da a los *nepioi* (compárese con Lc 1, 51-53). Esta manera de ser de Dios es causa de gozo exultante para Jesús (Lc 10, 21) y de ella brota la conciencia de su intimidad con El (Mt 11, 27)[83]. La posibilidad de atribuir estas palabras a Jesús es muy oscura[84]. En caso afirmativo parece que Lucas habría conservado el contexto original, situándolas al regreso de la misión de los discípulos[85]. Esto aclara el significado de "estas cosas": es una expresión que alude a los misterios del Reino que han ido a predicar los apóstoles. Y a la vez hace ver que los "pequeños" son precisamente los mismos discípulos. Ellos son ensalzados no por discípulos, sino por sencillos. Así, el contexto lucano del pasaje permite sospechar que los discípulos están reclutados (al menos mayoritariamente) entre los *nepioi.* La teología no da ningún privilegio y el hombre puede salvarse sin conocer la Ley: con lo que la marginación religiosa en modo alguno puede apoyar una marginación social o comunitaria. Aquí se quiebra algo muy fundamental para la sociedad judía.

Y esta bondad preferente de Dios se justifica por sí sola. Esta es la idea de Jesús, y esto es lo que la gente no compren-

[83] Reencontramos aquí un dato con el que ya hemos tropezado antes: la autoconciencia de Jesús no es accesible como problema independiente (y quizás la crítica histórica ha navegado en él, por afrontarlo de esta manera), sino que el acceso a ella lo tenemos en las actitudes de Jesús, desde Dios y ante los hombres, en esa pura relación que El parece crear. En concreto ahora: la postura de Jesús frente a publícanos y pecadores juega un importante papel configurador de su autoconciencia.

[81] La discutiremos en el apartado siguiente.

[85] Mateo en cambio ha empalmado el *logion* en las discusiones con los fariseos y contra Betsaida y Corozain. Le ha interesado más señalar quiénes son los sabios y prudentes. Parece, pues, que Mateo ha atendido más a lo negativo, y Lucas a lo positivo. Esto explica la alegría en el Espíritu a que alude Lucas.

de: cuando, luego de haber rechazado al Bautista, le rechazan a El tachándole de comedor y bebedor, amigo de publícanos y pecadores, Jesús les contesta: *kái edikaióthe é sophia apo ton ergón autés* (Mt 11, 19, que parece ser aquí la versión más exacta). El *kai* es una contraposición con la frase anterior acusadora. La Sabiduría es una alusión, de léxico veterotestamentario, al obrar del Altísimo. El aoristo del verbo es un aoristo gnómico. Por tanto, la traducción de la frase sería ésta: pues sabed que Dios se justifica por sus propias obras. Esta es la respuesta que da Jesús: Dios es así y no habéis de justificarlo vosotros; por eso Yo' actúo así.

Y por eso también ordena Jesús a la gente que actúe así: "haz tú lo mismo" (Lc 10, 37). Con estas palabras concluye la parábola del Buen Samaritano en la cual lo importante (prescindiendo de la provocativa comparación entre el sacerdote y el samaritano) es la delimitación que hace del concepto de prójimo. El hombre caído en la cuneta del camino encarna gráficamente la posición del que ha quedado al margen. Y éste será el *próximo* que responde a la pregunta del doctor de la Ley. Mejor dicho: a éste es al que hay que *aproximarse.* El letrado ha querido preguntar: ¿quién es mi compañero?, es decir: ¿quién está próximo a mí? Y Jesús invierte los términos y le contesta: ¿a quién tratas tú como compañero?, ¿quién de los tres de la parábola se portó* como compañero y se aproximó al caído? El compañero es, por tanto, el que me necesita. Y en esta inversión del concepto se verifica la idea cristiana de *prójimo.* Prójimo significa cercano, próximo. Pero no alude a aquél que está próximo a sí, sino a aquél a quien yo me aproximo. Y el criterio para esta aproximación no es la cercanía, sino la necesidad del otro; no unos particulares derechos, sino el amor cristiano que salta toda barrera. El precepto de amar al otro ha sido leído de esta forma: no meramente amar al cercano o al de mi nivel, sino "aproximarse" al otro. Curiosamente, esto hará que el samaritano cumpla mejor que el sacerdote el primer precepto de la Ley (el de amar a Dios), porque ambos preceptos van juntos y el doctor sólo había preguntado por el segundo en función del primero (cf. Lc 10, 15). A su vez, en el caso del sacerdote y el levita, ni la prisa, ni la tranquilidad, ni la pureza legal (si es que creyeron muerto al hom-

bre) quedan libres de culpa: porque son tranquilidad y pureza "a costa de".

3. Y nos queda, como última de las fuentes arguméntales enunciadas, el dinamismo de las diferencias entre los hombres. Hasta aquí, como ha podido verse, no hay en Jesús ninguna afirmación de la "superioridad moral" de los marginados; ninguna canonización de la pobreza que convierta a ésta en una especie de nueva Tora. Este dato es importante: el pobre no es considerado como si fuese *por eso mismo* mejor que el rico. Los publícanos y prostitutas son tan pecadores como los fariseos y escribas. Jesús se ha puesto a su lado no porque sean mejores, sino porque son "publícanos y pecadores", es decir, porque están "fuera", y ésa es la bondad de Dios.

Con todo, se ha insinuado bastantes veces cómo esa actitud implicaba intrínsecamente una cierta conflictividad. Pues bien: a raíz de esta conflictividad se hará necesaria una decantación de posturas, y en ella sí que puede darse el germen de un proceso que permita hablar incluso de superioridad moral de un grupo sobre otro: la tendencia a cerrarse en el poderoso y la posibilidad de abrirse en el marginado. Este es el último punto que nos queda por ver.

El proceso comienza con el *logion* de Mt 9, 12 (Lc 5, 31): no tienen necesidad de médico los sanos, sino los que están mal. Pasaje muy directo, porque aquí Jesús trata de responder *in situ* mismo a una acusación hecha en un momento muy concreto: vuestro maestro está comiendo con publícanos y pecadores. Se trata de un *logion* común a los tres sinópticos, aunque las versiones de Mateo y Marcos son más cercanas entre sí y difieren de la de Lucas. Su autenticidad parece segura y aún la apoyaría el hecho de que la diferencia "sanos" (Lc) — "fuertes" (Mt-Mc) remite a una misma palabra aramea *(beriah)* que significa ambas cosas a la vez y que—visto el contexto— Lucas habría traducido mejor. El *logion* tampoco indica que publícanos y pecadores sean "mejores" que los fariseos (más bien se les reconoce como enfermos). Pero sí que se niega a aceptar la supuesta superioridad de los fariseos: la palabra "sanos" es claramente irónica: son los que *se creen* o se llaman a sí mismos sanos y, porque se consideran tales, desconocen su necesidad de médico. ¿De qué se quejan pues? Esta

ironía no queda tan patente en Lucas que, otra vez con su afán de clarificación lógica, parece haber falseado un poco el sentido de Mateo. Pues a la frase de éste: "no vine a llamar justos sino pecadores", Lucas añade: "a penitencia". Con ello viene a dar la impresión de que unos ya fueran justos y los otros todavía no, y de que a éstos simplemente les falta algo que los otros ya tienen. Pero no hay tal: la llamada no es a penitencia, sino al banquete del Reino (la cuestión se ha planteado precisamente a propósito de una comida, y ya dijimos el significado que éstas tienen). La clave del pasaje no está pues en la "penitencia", sino en la "misericordia" de la frase inmediatamente anterior ("aprended qué significa: misericordia quiero y no sacrificio"). Lucas, significativamente, ha suprimido esta frase; en cambio, Mateo la ha ligado a la anterior por una partícula causal *(gar):* "aprended lo que significa: misericordia quiero y no sacrificio. *Pues* yo no he venido a llamar justos, sino pecadores". Así se ve que la clave de que Jesús llame pecadores y no justos no está en aquéllos (en su penitencia, etc.), sino en la bondad de Dios[86]. Y con ello, de rechazo, sí que resulta claro el sentido irónico que tienen los "sanos": no son los que están de veras sanos, sino los que establecen la diferencia "nosotros — los demás", como diferencia buenos-malos. A éstos no ha venido Jesús. No viene a los que creen ser de un rango superior, más santo, sino a los que son de la clase marginada por esa convicción. La afirmación de una oposición "de clases" no puede ser más clara. Pero no es creada por Jesús; simplemente acepta la que ya existe, invirtiéndola.

Una vez establecido el contenido de este *logion* importantísimo, tenemos una explicación de él en la contraposición entre el fariseo y el publicano. La actitud diferenciante (o la participación en ella) proviene de, o tiene una especie de dinamismo imparable hacia la superioridad, el orgullo y la justificación del hombre *por sí mismo.* Las clases altan han sido genéricamente caracterizadas por Lucas como *pepoithotes eph'eautoís oti eisin dikaioi kai exouthenoüntes toüs loipoüs* (18, 9), es decir: sentimiento de la propia dignidad y desprecio del otro. Y esta caracterización de Lucas se apoya a su vez en la

[86] *eleos:* misericordia, suele traducir el *hesed* veterotestamentario.

descripción que hace Jesús del fariseo: no soy como el resto de los hombres (18, 11). Y a su vez, esta descripción de Jesús se apoya en la realidad misma: el Talmud nos ha conservado con toda seriedad una oración de un fariseo, que resulta bastante cercana a la que pone Jesús en labios del fariseo de su parábola[87]. No hace falta apelar a la doctrina de la justificación para comprender que ése es el principio del desagrado de Dios. Al publicano, en cambio, su marginación le ha enseñado una cosa importante: que no tiene de qué presumir de sí. Su única salida es confiar en Dios, y ello le salva.

Es una vez situados en este marco, cuando Jesús ya no temerá sacar las consecuencias hasta el fondo: "los publícanos y las prostitutas entrarán en el Reino delante de vosotros" (o "en vez de vosotros", según otra traducción que ahora no discutimos. Mt 21, 31). Esto ocurrirá como consecuencia de lo que llevamos expuesto: los sanos no se sabrán necesitados de médico y de penitencia y los enfermos sí. Con lo que sólo éstos cumplirán la orden de convertirse porque viene el Reino. Así lo explica la parábola de los dos hijos que en Mateo precede inmediatamente al *logion* citado (Mt 21, 28 ss). Uno de ellos dice que sí, es el supuestamente "sano" y alude claramente a los escribas y fariseos, pero no acude. El otro parece decir que no y alude a los publícanos y prostitutas, pero acude de hecho. Los valores se han invertido.

El pasaje que, en Lucas, juega el papel de éste de Mateo, es la parábola de Epulón y Lázaro (16, 19 ss). También conservamos en el Talmud una parábola más o menos semejante y de la que Jesús pudo haberse servido. Pero, otra vez, con las diferencias ya clásicas: en el Talmud, Lázaro tiene sus propios méritos: es un escriba piadoso. En Lucas en cambio sólo se le señala como mendigo, y sólo por esto parece ir al cielo. Es ese "sólo por esto" lo que resultaba intolerable en la conducta de Jesús. En cambio se da por supuesto que Epulón va al infierno (cf. verso 22: ni tan siquiera se dice). El seno de Abraham denota un lugar de honor en el banquete del Reino, donde al rico no le vale, no ya su dinero, sino ni su rango o su casta. Cuando parece apelar a la paternidad de Abraham se le reco-

[87] **Véase la oración en J. JEREMÍAS, *op. cit.* (en nota 76), p. 175.**

noce esta dignidad[88], pero no su carácter salvador. El sentido de la parábola no es enunciar una ley general (los ricos son malos, los pobres buenos) ni afirmar una inversión de destinos en otra vida, que hubiese de dejar como están las cosas de ésta, sino que se afirma el endurecimiento del rico[89] y la automática preferencia de Dios por el pobre en cuanto efecto o correlato del rico (en el sentido que ya encontramos en Lc 6).

En estos últimos pasajes ha llegado a consumarse una inversión total de perspectivas. Y esa inversión se erige desáfiadoramente en programa ("vosotros obrad al revés", Lc 22, 26; Mc 10, 43) en el célebre *logion* sobre el servicio, de Marcos y Lucas. Con ser dura la frase sobre las autoridades, aún resulta más dura por su generalización absoluta: opresión y autopropaganda ("encima se hacen llamar bienhechores", Lc 22, 25) son las características de *toda* superioridad y de *todo* poder humano. El poder corrompe y el endiosamiento de los líderes es infalible. Toda autoridad humana es para Jesús abuso de autoridad, porque el Hijo del Hombre, de quien estaba escrito que todos los pueblos le servirían (Dan 7, 14), no ha de venir a que le sirvan, sino a servir (Mc 10, 45). El famoso argumento que se esgrime contra las utopías socialistas e igualitarias, a saber: que la misma naturaleza ha hecho a los hombres desiguales y a unos superiores a otros, queda desautorizado desde el momento en que la misión del Prototipo Humano (el Hijo del Hombre) es servir: las desigualdades de naturaleza no tienen más consecuencia que el servicio de los que tienen más y la superioridad de los inferiores. Ciertamente, el mundo ha sido trastrocado desde sus fundamentos.

Y para concluir este largo apartado bastarán un par de observaciones.

Por las razones indicadas al comienzo, hemos creído posible una utilización más global que prescindiera de una valoración crítica del material. La sólida garantía de una historicidad sustancial nos dispensaba del intento de esa separación (siempre asintótica) entre *kerygma* e historia. Al terminar, quizás pode-

83 Cf. v. 25: Abraham le llama hijo.

•* Cf. el final de la parábola: cuando no escuchan a quien les habla en la tierra, tampoco escucharán aunque resucite uno de los muertos.

mos constatar—sin círculo vicioso—una confirmación de nuestra actitud: dadas las dimensiones de los Evangelios, la abundancia de material parece sencillamente abrumadora. Y ello sólo puede tener una justificación: el enorme relieve de una actitud del Jesús histórico que se filtraba fatalmente a través de todas las referencias a El.

Finalmente, importa volver a subrayar que la actitud de Jesús no se apoya en una especie de mística del marginado o en una canonización de la marginación como nueva Ley. Casi todas las palabras que hemos comentado tienen una relación explícita con el Reino o con el fin de los tiempos. Y ésta es la clave de la actitud de Jesús: una concepción de la bondad de Dios que actúa en la llegada del Reino como comunidad universal, plena y realizada. Aquí volvemos a tropezar con el carácter utópico de la pretensión de Jesús. Sin duda hay hombres en toda sociedad que se marginan por su cuenta, o que resultan inasimilables a los esfuerzos integradores de cada sociedad, o se aprovechan de estos esfuerzos (si es que se hacen...) para vivir "a costa de". La universalidad del amor no parece de hecho accesible al hombre. Seguramente estas dificultades son ineliminables en su totalidad: la comunidad humana plena, universal y realizada, quizás no puede considerarse como una posibilidad de la historia. Pero lo visto delinea, otra vez, la posición desde la que aquel hombre extraño interpela.

Apéndice. Jesús y los zelotes.—Lo que llevamos visto obliga a decir una palabra sobre el tema de la militancia política de Jesús, en concreto sobre su pertenencia a los zelotes que fueron, para algunos, el "Frente de Liberación" de la época. El tema se ha puesto de moda últimamente y ha encontrado eco en cristianos de muchas sociedades en las que, desgraciadamente, el trágico camino de la clandestinidad es el único que queda expedito para quienes ven en la lucha por la justicia una exigencia fontal del seguimiento de Jesús hoy. En pocos campos se ha puesto más de relieve hasta qué grado el lugar desde donde se habla influye en el contenido de lo que se dice. Para algunos el poder alistar a Jesús en algún movimiento significaba inconscientemente la posibilidad de contar con que alguna opción terrena quede libre del juicio de la instancia escatológica. Para otros, el concluir que Jesús no se había alineado con los revolucionarios de su tiempo, significaba una canonización del *status quo* que podía permitirse el prescindir de la justicia o

injusticia de éste, en aras de un intimismo espiritualista que se presenta como el único camino evangélico. La manipulación de Jesús en uno y otro caso parece evidente. Y la crítica histórica funcionaba después en armonía con esos presupuestos.

El historiador inglés de las religiones S. G. Brandon, en una obra documentadísima 90, ha sido el mayor defensor de la hipótesis de un Jesús zelote. Para Brandon los Evangelios (salvo quizás Lucas) no son en absoluto fidedignos en este punto, pues son fruto de una intención despolitizadora que intenta hacer tolerable el cristianismo a las autoridades romanas. Marcos habría sido el jefe de filas de esta nueva orientación.

Aunque las tesis de Brandon no hayan sido totalmente aceptadas es preciso insistir en la gran probabilidad de una cierta amistad de Jesús con los zelotes. Es muy sorprendente que sean los zelotes el único grupo que no aparece criticado en unos Evangelios que no regatean palabras duras para fariseos y saduceos. Es casi innegable que la condena de Jesús es la condena de un zelote, y en este dato hay más que una casualidad desgraciada. Finalmente hay que contar también con el hecho de que algunos de sus discípulos están reclutados de entre los zelotes: Simón el Zelote, Judas, quizás también Pedro *91,*

Por otro lado, hay datos que parecen distanciar a Jesús del zelotismo: el mandato del amor a los enemigos no parece tener una posible exégesis zelote, entiéndaselo como se lo entienda. El racismo, o al menos el marcado particularismo zelote, es contrario a ese universalismo germinal de Jesús que hará saltar las barreras del judaismo. La discusión de Jesús con Pedro a raíz de la confesión de Cesárea, es posible que tenga como base una interpretación zelotista de Jesús, y la violenta reacción de Jesús (Mc 8, 33) resulta expresiva en este contexto.

Cabría decir, para hacer digeribles a algunos estos datos, que el zelotismo no era sin más un movimiento liberador, sino un frente con algunos rasgos marcadamente jntegristas. Pero esto no haría más que retrotraer el problema. La razón última de la falta de identidad zelote de Jesús no debe buscarse en los zelotes, sino definitivamente en Jesús mismo, en lo que hemos dicho del carácter utópico de su pretensión, o en la situación última y escatológica desde la que Jesús habla. Ahora bien, la política es muy poco escatológica. Y esta afirmación, aunque no desautoriza a la política, tam-

[90] S. G. BRANDON, *Jesús and the Zealots,* Manchester Univ. Press, 1967.

[51] Las conjeturas se apoyan en diferentes lecturas arameas del nombre de Bar-Jona, así como los de Iscariote y Cananeo. En este mismo sentido, cabe otra lectura de la frase "Hosanna en las alturas" de Mc 11, 10, que significaría: "sálvanos de los romanos" y daría a la entrada en Jerusalén, una interpretación política de parte del pueblo. Lo cual a su vez explicaría la reacción alarmada de los sacerdotes (Mt 21, 16). Cf. sobre todo esto G. CRESPY, *Recherche sur la significaron politique de la mort du Christ,* en *Lum et Vie,* 20 (1971), 89-109

poco le permite una asimilación o una fácil digestión del fenómeno de Jesús. En todos los niveles, los horizontes últimos son inapresables por aquellas cosas que se mueven en ellos 9[2].

4. JESÚS Y DIOS

Como conclusión podríamos decir que la pretensión de Jesús es la pretensión de "Lo Ultimo", y esto es históricamente exacto, por debajo de todas nuestras inexactitudes concretas. Ahora bien: en todos los temas en los que hemos intentado concretar la pretensión de Jesús se insinuaba como razón de sus actitudes una particular conciencia del ser de Dios, la cual parece constituir el "punto de mira" de Jesús, y desde la cual veía a los hombres y actuaba. Si Jesús se opone sobre todo a fariseos (parábola del fariseo y el publicano) y a sacerdotes (parábola del Buen Samaritano) y en cambio no es tan duro con otro tipo de gente igualmente pecadora o más, esto se debe a que lo que está en el fondo de su oposición es una *distinta concepción de Dios*, del que fariseos y sacerdotes son versiones oficiales y autorizadas. Para el sacerdote de Lc 10, 31, su Dios no está mediado por el amor al prójimo herido; para el fariseo de Lc 18, 11, Dios es manejable para él y exigente para los demás. Para ninguno de los dos está Dios comprometido en la aventura del hombre *teleios* (Mt 5, 48) sino en sus particulares intereses dé casta [93].

Ello hace aconsejable que cerremos este largo capítulo tematizando un poco ese fundamento de la pretensión de Jesús.

[92] Puede verse sobre este tema: O. CULLMANN, *Jesús et les revolutionnaires de son temps* (Delachaux, Neuchatel 1970). M. HENGEL, *War Jesús revolutionár?* (Calwer, Stuttgart 1970); W. DULLIERE, *Textes evangeliqnes sur des visees temporclles de Jesús,* en *Studia Theologica* (Lund), 22 (1968), páginas 107-48; I. ELLACURIA, *Carácter político de la misión de Jesús* (citado en cap. I, 2 nota 28); L. BOFF, *Foi Jesús um revolucionario?; Rev. Ecl. Bras.* 31 (1971), pp. 97-118; J. GUILLET, *Jesús et la politique,* en *Rech. Se. Reí* 59 (1971), pp. 531-44.

[93] El fenómeno se repite hoy cuando "fariseos y sacerdotes" que oprimen a los hombres en el nombre de Dios, se irritan de la oposición de la Iglesia y querrían que ésta se dedicara a hacer la guerra a los pecados de los "ismos" ateos. ¡Olvidan que oprimir a los hombres en nombre de Dios, es mucho más grave que hacerlo en nombre de Marx o de la negación de Dios!

No intentamos resolver el problema de la autoconciencía de Jesús: Bultmann tiene buena parte de razón cuando afirma que este problema pertenece más a la información que a la fe; y difícilmente podrán hacerse sobre él afirmaciones (salvo algunas sumamente genéricas) que sean normativas para la Cristología; a menos que nos empeñemos en dictar la Cristología *a priori* a partir de nuestra concepción racional de Dios. Es preciso, por tanto, dejar hablar a los datos. Pero los datos hablan poco y, además, éste es uno de los puntos en los que más verosímil es la proyección de la experiencia pascual sobre el Jesús terreno.

Existen no obstante indicios suficientes como para afirmar que *Jesús caracterizaba ese papel original que juega Dios en su pretensión del hombre nuevo, con una expresión no desconocida, pero que recibe en El acentos totalmente nuevos: la de la paternidad de Dios.*

La designación de Dios como padre no es desconocida en el judaismo ni en la historia de las religiones, al menos en sentencias indicativas. (Mucho más oscura resulta la cosa cuando se trata de una *interpelación directa* a Dios [94].) Pero el primer rasgo sorprendente en Jesús es que la fórmula judía "nuestro Padre", se desdobla en: *Abba* (Padre mío) y "vuestro Padre" (que está en los cielos). Aun sin discutir la autenticidad del paréntesis, la simple distinción resulta una manera de hablar curiosa, como si Dios fuera más trascendente para los demás hombres que para El. Por otro lado, la escasez de frases en las que aparezca la expresión "vuestro Padre" [95] y que la crítica reconozca como probablemente auténticas por provenir de la más antigua tradición, hace ver que no se trata de' una designación evidente y habitual, sino que tiene cierto carácter misterioso y trata de expresar algo nuevo, relacionado con la forma como Jesús experimenta a Dios. Hasta el extremo de que Jesús parece reservar esa expresión a solos los discípulos, indicando con ello que "tal clase de pater-

[91] Cf. J. JEREMÍAS, *Neutestamentliche Theologie,* Mohn, Gütersloh 1971, I 69-70.

»[5] Serían vg. Mc 11, 25; Mt 5, 48 par.; Mt 6, 32 par.; Lc 13, 32. Seguramente también Mt 23, 9.

nidad de Dios sólo existe cuando se ha entrado en la esfera del Reino" *.

La fórmula "vuestro Padre" nos remite por tanto a la designación de Dios como *Abba.* Las razones aducidas por J. Jeremías para probar que aquí se trata de una *ipsissima vox Jesu* (tanto por las fluctuaciones que encontramos cuando la fórmula aparece traducida, como por el hecho de su conservación en arameo en comunidades posteriores, como por la enorme rareza de la expresión) resultan convincentes. Son también muy conocidos los esfuerzos del exegeta alemán para probar que la expresión es totalmente inusitada como apelativo divino. Si ya era del todo nuevo el que Jesús se dirigiera a Dios como "Padre mío", esto vale en mucha mayor escala del giro arameo que escoge para ello: *Abba.* No es posible traducirlo porque no está claro si esa fórmula implica un diminutivo, un posesivo, algún tipo de artículo o todas esas cosas a la vez. Pero lo que está claro es que implica un grado tal de cercanía y de familiaridad que amenaza con trivializar la relación del hombre con Dios. "Si tenemos en cuenta—citamos la conclusión de J. Jeremías—el contexto vital de *Abba,* comprenderemos por qué el judaismo palestino no lo utilizaba como apelación de Dios: *Abba* era lenguaje infantil, léxico cotidiano, designación cortés... Para la sensibilidad de los contemporáneos de Jesús sería irrespetuoso e impensable el dirigirse a Dios con una palabra tan familiar" [97]. Jesús lo hace. Pero es que el *Abba,* en sus labios, no implica propiamente una "nueva concepción" *de Dios,* sino una concepción *de sí,* por referencia a Dios.

De esta concepción de sí parecen haber quedado huellas en la autodesignación de *El Hijo* (sin el aditamento hijo *de Dios,* que pertenece a un contexto totalmente diverso), cuya procedencia de labios de Jesús discuten los exegetas.

Prescindiendo del material del cuarto Evangelio, son dos los pasajes de los sinópticos que hacen realmente al caso: la afirmación

[56] J. JEREMÍAS, *op. cit.,* p. 176.
[97] *Ibíd.,* 72. Además cf. del mismo autor: *Abba Studien zur neut. Theologie und Zeitgeschichte,* Vandenhoeck, Góttingen 1966, pp. 15-67.

de la ignorancia del día del Juicio por el Hijo, y el famoso *logion* joánico de los sinópticos (Mt 11, 27 par.) 98.

Respecto de Mc 13, 32 ("el día nadie lo sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre"), y prescindiendo de la posibilidad de otro contexto, es indudable que crea muchas más dificultades aceptar la autenticidad del *logion* que negarla. La posterior disputa arriana, muestra hasta qué punto se trata de un *logion* incómodo. Y sin ir tan lejos demuestra lo mismo la suerte sufrida por esle *logion:* Mateo ha conservado a los ángeles, pero ha suprimido al Hijo; Lucas ha optado ya por eliminar el *logion* completo. Pensar que se introdujese el título en un *logion* que preexistía sin él, es bien improbable tratándose precisamente de una frase como ésta. La variante más difícil debe ser la más auténtica. Ello significa que la versión de Marcos es la original; y difícilmente puede encontrársele otra explicación a esta versión, que su procedencia del mismo Jesüs *99.*

En cuanto a Mt 11, 27 [100] la oscuridad es mayor, aun cuando, hoy por hoy, las cosas vuelvan a decantarse del lado de la autenticidad del *logion.* Todo el pasaje posee esa innegable extrañeza que hacía pensar en su parentesco joánico. Por eso la exégesis alemana, desde sus comienzos, se inclinó por la aceptación del origen griego de la perícopa. Contra ello argumentó siempre la exégesis sajona [101], y más tarde J. Jeremias parece haber mostrado que el texto sólo es comprensible a partir de un original arameo y de las particularidades del habla semita[102]. A su vez, el ponderado estudio de Van Iersel ha intentado mostrar que el pasaje no puede tener el origen litúrgico que se le asignaba, dadas las variantes entre Mateo y Lucas (pues los textos litúrgicos permanecen intocados), y que—aunque su contenido sea plenamente joánico—su forma (cerrada de construcción, rítmica y memorizable) es todo lo

[98] De los otros dos que podrían venir en cuestión, Mt 28, 19 es considerado casi unánimemente como formación de la comunidad. En cuanto a la parábola de los viñadores (Mt 21, 33 ss.) la duda es grande dado el estado de reelaboración en que la parábola se encuentra en el Evangelio. No obstante, los intentos de dar con la versión original de la parábola incluyen en ésta la expresión "El Hijo" (v. 38) dado que, de lo contrario, desaparecería la razón de la muerte: "la herencia será nuestra". Y apoya esta impresión el discreto papel que juega el Hijo en la parábola, cuyo centro son los viñadores (los jefes de Israel que no cuidan de la viña).

[99] Rechaza la autenticidad, en cambio, J. JEREMÍAS, *op. cit.,* 246.

íoo "Todo me lo ha confiado el Padre.
Y nadie conoce al Hijo sino el Padre,
y nadie conoce al Padre sino el Hijo,
y aquél a quien el Hijo quiera revelárselo."

[101] Ya desde T. W. MANSON, *The teaching of Jesús,* Cambridge University Press 1967 (la edición original es de 1931).

[102] *Op. cit.,* pp. 62-67.

contrario del estilo del cuarto evangelista. Añadiendo a esto que el texto no parece responder a una situación de la vida de la comunidad, y en cambio puede jugar un papel en la vida de Jesús (como respuesta a preguntas del pueblo sobre su origen, o en situaciones como la confesión de Cesárea), Van Iersel concluye: "pensamos, por consiguiente, que se trata de *ipsissima verba lesu* 103. Es justo notar, con todo, que la lectura que hace Van Ierserl siempre con referencia a contenidos joánicos, no coincide con la que hace J. Jeremías, quien, a partir de la posible retroversión aramea, lee el texto más bien como una de tantas parábolas del lenguaje de Jesús: en este caso la frase sobre el conocimiento del padre por el hijo y del hijo por el padre, sería un simple refrán relativo a la vida familiar: el caso mayor de conocimiento mutuo se da entre un padre y su hijo. Sólo la última frase del *logion* revelaría el doble sentido de la frase anterior, haciendo ver de qué Padre y de qué Hijo se trata 10[4]. En este caso, y aunque sea una palabra auténtica de Jesús, la fuerza *titular* de la expresión El Hijo queda mermada, y dicha expresión es explicable a partir de una simple comparación. Pero en cambio el pasaje gana otra fuerza situada a un nivel' 'superior de abstracción: el del *conocimiento recíproco* entre Jesús y Dios.

Prescindiendo de los pasajes concretos, Van Iersel ve en el mismo hecho de la existencia de la fórmula *o Y ios* un dato que sólo tiene explicación en el origen jesuánico de la fórmula dada su enorme diferencia con los rasgos teológicos que caracterizan la otra expresión: Hijo de Dios. Esta última es una fórmula de origen veterotestamentario, transfigurada por la Resurrección, y a la que se utiliza tratando de darle la máxima expresividad. *O Yios*, en cambio, aparece siempre como dicho de paso o implícitamente, sin nombrar a Dios y sin referencia alguna al Antiguo Testamento o a la Resurrección 1°[5].

Este estado de cosas nos permite ver en la fórmula El Hijo, al menos en alguno de los pasajes en que aparece, una especie de traducción al lenguaje interhumano de aquel *Abba* que constituye la plegaria de Jesús. Desde aquí cabría esbozar nada más la siguiente hipótesis sobre la conciencia del Jesús histórico.

Se trata de una conciencia humana: Jesús se ve como hom-

[103] B. VAN IERSERL, *Der Sohn in den synoptischen Iesusworten,* Bril!, Leiden 1964, p. 157.

[104] JEREMÍAS traduce más o menos así: Todo me lo ha entregado el Padre (al igual que) sólo entre padre e hijo hay un conocimiento recíproco. Y de él participan aquellos a quienes el Hijo lo comunique. *Op. cit.,* página 66.

[105] *Op. cit.,* pp. 165-184.

bre y como tal habla. Si vale la expresión: no piensa **que** sea Dios. Pero piensa que es "El Hijo" y que Dios es su *Abba* (con toda la singularidad que ello implica). Es decir: su conciencia no parece terminar en sí mismo, sino en Dios. Es toda relativa, referencial. Al verse a sí mismo termina en Dios-como-su-Padre [106].

Jesús se ve así como total procedencia de Dios (todo le es dado por el Padre) y como total apertura hacia Dios mismo (nadie conoce al Padre sino el Hijo)[107]. En este sentido quizás quepa hablar de una conciencia *exercita* de divinidad en Jesús. No de una conciencia poseída. Y esto es precisamente lo que parecía mostrar su conducta ante la Ley, el Templo, etc.[108].

Finalmente, y éste es el punto que ahora nos interesa: en esa total referencia de Dios y hacia Dios, se incorporan, para el hombre Jesús, los hombres a los que El llama ("aquellos a quienes el Hijo quiere comunicarlo"). A la petición de los suyos de que les enseñe a orar, que en realidad parece postular una oración que sea *distintivo* de su comunidad [109], Jesús responde enseñando a los suyos a llamar a Dios *Abba* (Lc 11, 1-4). No entramos ahora en el problema de la autenticidad del Padrenuestro (no todos los exegetas están tan seguros de ella como J. Jeremías). Pero sí que parecen innegables tanto el carácter escatológico de la oración como el hecho de que tra-

:06 Todas las comparaciones son aquí inexactas; pero quizás ayude pensar en el dato siguiente: nosotros nos sabemos a nosotros mismos primero como "yo" y después como "hijo de...". Pero el niño, por ejemplo, adquiere antes conciencia de su madre que de sí. Valga esta analogía balbuciente para la filiación de Jesús.

107 Esta identidad entre ser-de y ser-para se explícita—en la relación de Jesús con Dios—en la coincidencia de obediencia, misión y confianza. Así lo ve Pannenberg quien afirma que en este punto, el Nuevo Testamento reproduce fielmente el contenido que tuvo para Jesús su relación al Padre. Y concluye: "pertenece al Dios del Antiguo Testamento tal como se revela en el Nuevo, no sólo la persona de Jesús de Nazaret, sino la relación de Este con Yahvé como su Padre" *(Fundamentos de Cristología,* Sigúeme 1974, p. 198).

108 Esto puede dar lugar a momentos privilegiados en la conciencia de Jesús, del mismo modo que cabe una evolución en la misma (cf. vg. V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le N. T.*, Cerf 1969, pp. 155-186).
Pero aquí no entramos en las características formales de dicha conciencia, como tampoco en la problemática de la kénosis, de la que aún hemos de hablar.

10» Cf. J. JEREMÍAS, *op. cit.*, p. 191.

duce fielmente una actitud del Jesús histórico: la de autorizar a los suyos a llamar a Dios de la misma forma que El le llamaba. Actitud de la que parece haber plena conciencia en las comunidades a las que Pablo escribe (cf. Gal 4, 6 y Rom 8, 15). En este contexto, "rezar el Padrenuestro" no es algo así como rellenar el texto estereotipado de una instancia con la que se pide un novio a san Antonio, sino que es seguir la enseñanza de Jesús, de llamar a Dios *Abba,* lo que significa: confesar el Fundamento de la pretensión de Jesús y por tanto adherirse a ésta: *Abba,* venga tu Reino.

En conclusión: esta visión bipolar, de Dios como su *Abba,* y del hombre a partir de esa experiencia de Dios, nos da la razón última de la pretensión del Jesús histórico: de la invitación a ser perfectos como el Padre, de la sustitución del Templo de Dios por una humanidad nueva y de la comida de Jesús con todos los excluidos—religiosa o socialmente—de la comunidad humana. Y nos da también la razón de esa fórmula misteriosa: *Amén, amén,* con la que Jesús trataba de dar firmeza a sus palabras.

Apéndice al Cap. 11. Los milagros de Jesús.—Lo expuesto en este capítulo puede ayudar a plantear correctamente el difícil problema de los milagros de Jesús. Por eso añadiremos un par de palabras sobre él.

Desde el punto de vista de la crítica histórica no puede caber duda de que Jesús realizó determinadas acciones lenidas por milagrosas. Los Evangelios no habrían podido dar testimonio tan masivo en todas las fuentes y en todas las tradiciones, si el milagro no hubiese jugado absolutamente ningún papel en la vida de Jesús. La crítica más radical parece reconocer este hecho, como prueban las siguientes palabras de Bultmann, que también hace suyas W. Marxsen:

"La comunidad cristiana estaba persuadida de que Jesús había hecho milagros y contaba de El un gran número de historias milagrosas. La mayor parte de los relatos contenidos en los Evangelios son legendarios o están al menos adornados de rasgos legendarios. Pero no puede haber ninguna duda de que Jesús realizó determinadas acciones que a sus ojos y a los de sus contemporáneos eran milagros, es decir: se hallaban remitidas a una causalidad sobrenatural, divina. Sin duda ninguna curó enfermos y expulsó demonios" 110.

[110] Citado por W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Herder 1970), p. 115.

Pero aun aceptando el hecho, la crítica no ha conseguido ninguna unanimidad a la hora de determinar cuáles de las acciones que ha conservado la tradición, fueron realizadas por Jesús. No contamos aquí con unos criterios seguros de autenticidad, y los que elabora un autor son rechazados por otro. Quizás los milagros de los que menos duda cabe son aquellos de los que nos ha quedado testimonio en algún *logion* o palabra auténtica de Jesús, como por ejemplo, los ocurridos en Betsaida y Corozaín, o las expulsiones de demonios a que alude Jesús, en Mt 12, 25 ss.

La cuestión, como puede verse, se ha desplazado totalmente de la clásica problemática decimonónica sobre la posibilidad o imposibilidad del milagro. Pero no por ello se ha facilitado. Hoy ocurre más bien que el milagro parece dejar frío e impresionar muy poco. Con ello se nos ha trasladado la problemática hacia *el sentido* de los milagros.

Este cambio puede acercarnos en buena parte a la mentalidad antigua y facilitar la lectura del Evangelio. En efecto: lo característico de la mentalidad decimonónica y racionalista, en este punto, es la idea de la cerrazón de las leyes de la naturaleza. Constituyen un sistema tan total y tan hermético, que fuera de ellas ya no queda lugar más que para Dios (si se le admite). En esta situación, todo aquello que de algún modo se salga de ese sistema, remite necesariamente a Dios. En cambio, para el mundo antiguo (y para nosotros, aunque en otro sentido), la naturaleza es más bien abierta. Lo extraordinario íiene cabida en ella; pero, por eso mismo, no remite necesariamente a Dios. No se trata de que se hayan' ampliado los límites del sistema que, en realidad, continuaría siendo cerrado: se trata más bien de un cambio cualitativo.

Desde esta nueva mentalidad, es interesante considerar algunos datos sorprendentes que aducen los Evangelios:

a) Los milagros de Jesús no hacen creer ni impresionan siquiera a mucha gente que los admite: como es el caso de Herodes, los líderes judíos o los nazarenos.

b) Una razón de este hecho es que en el mundo antiguo los milagros eran *sociológicamente* frecuentes (al decir "sociológicamente" queremos decir que no entramos en la verdad o falsedad histórica de las narraciones milagrosas que ha conservado la antigüedad. Lo importante para nuestro propósito es el hecho de que todo el mundo las tenía entonces por verdaderas. Cuando todo un naturalista como Plinio acepta sin rechistar el que determinada planta judía no florecía los sábados, este hecho es más importante para comprender una mentalidad, que lo que pueda hacer o dejar de hacer la pobre planta).

c) Estos datos nos ayudarán a comprender el que—a pesar de la exaltación milagrera de la comunidad postpascual—exista un estrato en la tradición claramente desfavorable a los milagros. En

aparente .oposición al Vaticano I, Jesús no parece aceptar una fe que se apoye en los milagros (Jn 4, 48), ni cree reconocer el sello de Dios en la profecía y el milagro (Mt 7, 22, ya comentado en p. 99). Más bien teme que den lugar a una relación con El totalmente interesada (Jn 6, 26).

d) Finalmente, las acciones de Jesús nunca son calificadas con la palabra que más inequívocamente designaría el milagro *(teros:* prodigio. Término que utilizan tantas veces los Hechos y que en los Evangelios sólo aparece una vez y para desvalorizarlo: Jn 4, 48). Las obras de Jesús son caracterizadas con términos que sirven igualmente para designar acciones no "milagrosas". Por ejemplo: actos de poder *(dynamis)* que es la más frecuente, obras *(ergon)* y la típica de Juan: signos *(semeion).* Y las tres son bien expresivas si logramos entender que el acento de las acciones de Jesús no reside en la miraculosidad técnica de la obra, sino en lo que la obra significa: la llegada de algo nuevo. Los milagros, por tanto, no son garantías exteriores de la revelación, sino que son más bien *expresión* o parte de ella. No pueden desligarse de toda la apelación a la utopía encontrada en los apartados de este capítulo y que caracteriza la predicación de Jesús. Y es en este contexto donde el milagro cumple su función de signo. Esto explica, además, la libertad de los evangelistas al narrarlos.

CAPÍTULO III

MUERTE Y RESURRECCIÓN

Si los Evangelios han teologizado la vida de Jesús, aún queda menos duda de que hicieron lo mismo con su muerte. H. Kessler ha intentado dar con los primerísimos fragmentos transmitidos de la narración del Calvario, y cree encontrar ya en ellos una cierta intención teológica 1. Y este fenómeno es comprensible: la muerte de Jesús, aun luego de la Pascua, era el gran obstáculo y el escándalo con que se enfrentaba la primera predicación. La Pascua cambió el sentido de ese obstáculo, pero sin eliminarlo. Pues el descubrimiento del Señorío de Jesús y de su identidad con Dios que la Pascua aporta, hace aún más incomprensible el hecho de su cruz terrena.

A pesar de esta teologización hay algunos puntos—muy pocos—en los que la crítica histórica parece sentirse, hoy por hoy, absolutamente segura; y si a primera vista resultan demasiado vagos o insignificantes, quizás esta impresión no sea exacta. En cambio, en la cuestión del significado redentor de la muerte de JESÚS, es imposible la luz: por eso trataremos de ella en un apartado ulterior.

[1] *Die theologische Bedeutung des Todes]esu,* Patmos, Dusseldorf 1971, 241 ss. El relato más antiguo, según este autor, estaría construido por una serie de frases de Marcos, todas ellas en presente histórico: 15. 20b-22a.24.27.

1. EL FRACASO DE LA PRETENSIÓN DE JESÚS

Parecen incuestionables, además del hecho de la crucifixión, la inscripción sobre la cruz y la condena por Pilatos. Los tres datos nos hablan de una condena política: Jesús muere condenado con un suplicio reservado a los esclavos y extendido luego a los guerrilleros o caudillos zelotes que pulularon por aquel entonces. El trueque con Barrabás parece robustecer esta impresión.

Pero—contra lo que pensara Bultmann—la condena política no se debe a un simple malentendido del poder romano que, mal informado y falsamente alarmado, actúa precipitadamente. La intervención romana aconteció más bien como efecto de una maniobra judía que se valió del clamor popular despertado por la predicación de Jesús. Después de la ponderada investigación de H. Kessler[2], no es posible dudar de este punto. La acusación política viene a ser la "traducción" al mundo gentil, de la acusación de *blasfemia* con que, en el interior del mundo teocrático judío, había sido tachada la pretensión de Jesús. Esta acusación, que era para el judío más seria que la anterior, representaba sin embargo ante el romano una fórmula menos inteligible y menos apta para obtener la aniquilación total. Por eso Lucas, que escribe para gentiles, es el que más ha conservado la dimensión política del proceso.

Estas consideraciones nos sitúan ante la tesis siguiente, de la cual hoy no puede dudar la crítica, y que constituye la afirmación central a hacer sobre la muerte de Jesús: *la muerte de Jesús fue una consecuencia de su obrar: de la pretensión que había caracterizado su vida, y había provocado la oposición cada vez más violenta de las autoridades judías.*

Los Evangelios han conservado en realidad este dato. Es cierto que después la narración ha sido reelaborada o esquematizada, y cabe dudar de la historicidad de muchas escenas del proceso. Pero el interés de todos se ha centrado en explicar el dato histórico de que aquella vida terminara en condena. Eso es lo que les importaba aclarar. Y en esta explicación

[2] *Op. cit.,* pp. zz9-32.

se ha dado una evolución manifiesta que conviene observar a grandes rasgos.

Marcos, el primero de ellos, es el más cercano al escándalo. Ha comprendido la muerte de Jesús como el momento cumbre de lo que modernamente se llama "el silencio de Dios" : como la hora del absurdo de la existencia, en la cual Dios mismo parece callar ante la atrocidad máxima, cual es la entrega del Hijo en manos de los pecadores. Y el propio Hijo experimenta esa hora, perdiendo en cierto modo la posibilidad de llamarse Hijo en su vida terrena. Del fondo de ese silencio brotará para Marcos la palabra de Dios. Y por eso, toda su narración de la pasión está situada, con la célebre expresión de Bonhoeffer, "ante Dios, sin Dios".

Una serie de contrastes estilísticos contribuyen a dar esta impresión teológica. Así, la narración de Marcos es una de las que más veces emplea la palabra "rey". Pero siempre en alguna situación infamante que contrasta en realidad con esa realeza: se trata de un rey condenado públicamente (15, 2.4), puesto en lugar de un sedicioso (15, 9-12), crucificado desnudo (15, 24.26.27), tema de burlas (15, 18 y 32)... El contraste entre la pretensión del título y las situaciones en que aparece, es claro. Este ambiente de contraste se simboliza en las tinieblas[3] de 15, 33 y se expresa en la exclamación de Jesús en 15, 34, que es el paroxismo del contraste y del silencio de Dios.

Las mismas burlas del Calvario, que son uno de los elementos principales del contraste, han sido sistematizadas: el pueblo se burla (15, 29 ss) recogiendo lo que habían dicho los testigos durante el proceso (14, 58); y se burlan los sacerdotes y escribas (15, 31 ss) recogiendo lo dicho por Caifas en el interrogatorio (14, 61). Estas correspondencias marcan la línea de los contrastes: Jesús, en lugar de destruir el Templo, es destruido El; y en lugar de protegido por Dios, es vencido. Todo llega al fin.

Pero aquí se da la vuelta a la paradoja, y resulta que este fin no será acabamiento, sino meta. En efecto, Jesús muere e inmediatamente el Templo se rasga (15, 38) y el centurión le confiesa Hijo de Dios (15, 39)[4]. Los dos rasgos se corresponden tanto con las burlas al pie de la cruz, como con el interrogatorio durante el proceso: en ambos momentos había aparecido tanto el tema del

* Las tinieblas pertenecen al lenguaje bíblico: cf. Joel 2; Hab 3,3.11 y Am 8, 9. El sol anuncia la presencia de Dios y las tinieblas su juicio o su ausencia.

4 ¡Precisamente un no judío! La universalidad es el primer efecto del Templo destruido.

Templo como el de la filiación divina de Jesús. En los dos rasgos tiene lugar ahora la revelación de Dios que ha brotado del fondo de Su silencio. De acuerdo con esta revelación es Hijo de Dios el abandonado, y es Templo de Dios el cuerpo crucificado. A partir de este momento cambia el tono de la narración de Marcos: en la sepultura ya no hay un solo detalle infamante y comienzan a aparecer detalles positivos: José de Arimatea, el sepulcro nuevo, la actitud decidida de Pilatos, las mujeres... De esta forma se crea un clima que está pidiendo lo que Marcos va a narrar en el cap. 16 [5].

Juan, que está en la última fase del proceso explicativo, irá aún mucho más lejos. Juan descubre en el momento mismo de la entrega del Hijo, el acto de la solidaridad máxima de Dios con nosotros, el acto del puro *ágape*, en el que Dios mismo participa de nuestra suerte. Por eso el silencio no es, para Juan, el momento de oscuridad que precede a la aparición de la luz, sino que es *en sí mismo* expresivo. Habla, más que cualquier otra realidad, de un amor misterioso de Dios. Por eso Juan ha eliminado de su narración todos los aspectos negativos en que tanto insistiera Marcos, y la ha bañado enteramente de un halo de serenidad y de gloria.

Para empezar, también el término *rey* aparece en Juan con intencionada frecuencia * pero, a diferencia del contraluz de Marcos que acabamos de exponer, está tomado totalmente en serio. La cruz es la verificación de la realeza (que Hch 2, 36 colocará en la Exaltación de Jesús). Y la dignidad regia trasciende todo el relato: todos los rasgos deprimentes de Marcos han sido eliminados: la agonía, el beso traidor, la queja "habéis salido a por Mí como a por un ladrón", las burlas tras el proceso de Caifas, las particularidades humillantes (salivazos, caña, etc.) de la flagelación. In' cluso las "espadas y bastones" de los sinópticos han sido sustituidas por "linternas, antorchas... y armas". A su vez, Juan introduce la caída al suelo de los soldados ante el "Yo soy" de Jesús (18, 5)[7]; añade la escena del Litóstrotos en la que Pilatos hace sentar a Jesús en su trono [8] y pronuncia el "he aquí a vuestro Rey"; habla

[5] Véase A. VANHOVE, *Structure et théologie des réciís de la Passion dans les évangiles synoptiques,* en N. R. T. 89 (1967) 135-63.

* 12 veces aparece en Juan y 6 en Marcos. Menos, en los otros dos.

[7] Es conocida la ambigüedad de la frase por su posible alusión al *Ani Yahvé* ("Yo soy Yahvé") del Antiguo Testamento. Cf. vg. SEBASTIÁN BARTINA. *"YO soy Yahvé." Nota exegética a Jn 18, 4-8;* en *Est. Ecl.* 32 (1958) 403-26.

[8] Esa es la versión, que parece muy convincente, de I. DE LA POTTERIE, *Jésus roi et juge daprés Jn 19, 13;* en *Bíblica* 41 (1960) 217-47.

del título en tres lenguas dedicándole cuatro versículos[9]; da entrada al tema de la verdad en el interrogatorio con Pilatos[10] y se preocupa de detalles como la túnica inconsútil o la presencia de María... Todos estos rasgos contribuyen a dar a la narración un innegable tono regio y mayestático[11].

Esta serie de recursos estilísticos no hacen más que plasmar una de las características más llamativas del cuarto Evangelio: la identidad entre el término que designa la muerte y el que designa a la Resurrección. Compárese el uso de *hypsoó,* en Hch 2, 33; 5, 31 o Fil 2, 9, con el mismo verbo en Jn 3, 14-15; 8, 28 y 12, 32 donde la alusión a la cruz parece clara, aunque no exclusiva. De esta manera el verbo "exaltar" ha superado su sentido para Juan: es, a la vez, el acto material de levantar la cruz y la exaltación del Jesús a la gloria del Padre y a la vida de Dios. La misma anticipación escatológica puede ser encontrada en términos típicamente joánicos como la hora, el juicio, etc.

Y volviendo a la narración de la pasión, toda esta manera de ver se refleja en ella, por encima de lo puramente estilístico, en un par de detalles: Jesús no va a la pasión como víctima sino libremente: la recibe del Padre como un don (10, 17 y 17, 1). Y además: Jesús posee pleno conocimiento de los sucesos. Por cuatro veces repite Juan como una muletilla: "sabiendo Jesús..." (13, 1; 13, 3; 18, 4; 19, 28).

Juan, por tanto, ha visto la muerte "desde arriba": es la muerte del Hijo. Ya no la ve desde abajo, como los sinópticos, como la muerte absurda de un profeta con determinadas pretensiones. Y por eso, en la muerte de Jesús, para Juan, *ya no hay enigma,* todo es revelación. No necesita explicarla, sino que más bien la canta con el juego de su famosa fórmula final *paredoken to Pneuma* (19, 30) que significa, a la vez: "dar la vida" (en el sentido de morir) y "dar Vida" (en el sentido de vivificar, entregar el Espíritu)[12].

• Los demás sinópticos sólo le dedican un versículo.

™ La cruz sería según esto, para Juan, la sede de la verdad. Y el *rex veritatis* de su evangelio, es el *rex a ligno* de la antigua liturgia.

[11] Cf. I. DE LA POTTERIE, *Sobre la teología de San Juan.* Curso dado en San Cugat del Valles del 9-14 sept. 1963 (apuntes ciclostilados).

[12] La fórmula, según el autor citado en la nota anterior, funde dos tipos de expresiones joánicas: *Tsoén didoünai* (= dar vida: 6,23 y 10, 28) y *pyschén tiíhenai* (= entregar la vida: 10, 11.15.17 y 15,13), pero sustituyendo *psyché* por *pneuma*, por cuanto ahjra se trata de la vida *verdadera.*

Es una expresión que no se encuentra en ningún otro texto (ni de Juan ni fuera de él) como designación de la muerte física. De ahí su.

Si se quiere, Juan no dista de Marcos tanto como parece. Indiscutiblemente ha pasado por él. En cierto modo ambos coinciden en una intuición parecida: que del fondo mismo de esta realidad, llevada "hasta el extremo", brota una nueva Realidad. Pero Juan es, no obstante, el término de un proceso de comprensión que se imponía a la iglesia primera. El ha rasgado el velo de las tinieblas, viendo en ellas nada menos que el amor "hasta el fin" que sirve de obertura a su narración de la pasión (13, 1). Y este proceso teológico—atendiendo a lo que ahora nos interesa a nosotros—se verifica a costa de la exactitud histórica. Desde el punto de vista histórico Juan es menos exacto que Marcos: *Jesús no vivió su muerte tanto como entrega, sino más bien como fracaso.* Lo que ocurre es que Juan ha leído el sentido último de ese fracaso: procede de un ser que *era* entrega; y para subrayar esto se atreve a presentarlo como si no fuera fracaso. La verdad histórica de Juan reside en el hecho de que la muerte de Jesús no sólo es consecuencia de su obrar, sino de un obrar que—viéndola venir y contando con ella—no se apartó de su camino [13].

En este contexto la machacona insistencia de Juan en que Jesús sabía todo lo que iba a venir, tiene una función clara-

casi seguro, doble sentido: significa que Jesús entregó su vida, que murió (porque la narración lo exige); pero significa que comunicó el Espíritu, el cual es la vida auténtica.

[13] De que Jesús vio venir su muerte y contó con ella, no creo que pueda caber duda desde el punto de vista- histórico. La crítica no ha sido aquí siempre objetiva, por razones ajenas en realidad a ella. Pero aun concediendo a la crítica que las tres célebres profecías de la pasión (Mc 8, 31; 9, 31 y 10, 33) sean *totalmente* "ex eventu", queda no obstante una serie de factores que imponían la hipótesis de un final violento, tales como el destino mismo del Bautista, el aviso de que Herodes quiere matarle (Lc 13, 31-33X la agudeza que iba adquiriendo el conflicto—quizás con intentos previos de acabar con El—y cierta reflexión sobre el destino de los profetas que parece haber estado en más de un momento en labios de Jesús (cf. Lc 11, 49 y 13, 24, ambos de Q) más la palabra a Pedro (Mc 8, 33) que ha de provenir de alguna observación sobre el posible fracaso de su vida. Además parece haber en los Evangelios anuncios de la pasión, que precisamente porque no se cumplieron en la forma anunciada, no permiten la duda sobre su autenticidad: quizás Jesús contó con ser lapidado (Lc 13, 34) que era el castigo de la blasfemia, o con que sus discípulos participaran de su suerte (Mc 10, 39). Si la parábola de los viñadores es *vox lesu* tendríamos en ella claramente la conclusión de un proceso decisorio de no hacerse atrás. Lo cual no significa que Jesús quisiera o buscara su muerte.

mente teológica. Esto es preciso subrayarlo porque la piedad católica ha tomado con mucha frecuencia como dato histórico esa expresión que no está en los otros evangelistas. Ello [14] ha llevado a muchos cristianos a concebir la pasión como una especie de comedia, en la que Jesús ha visto de antemano todas las cartas y posee de entrada un conocimiento pleno del desenlace, y en la que simplemente *representa un papel* que no coincide con lo que íntimamente está viviendo. Los inconvenientes de esta forma de ver son serios: por un lado, el elemento escandaloso de la pasión se ve inevitablemente reducido al simple dolor físico, con el peligro innegable de dar pie a una ascética de faquires [15]. Por otro lado, la muerte de Jesús queda así separada de su vida: es un acto que acontece entre Padre e Hijo, y prácticamente al margen de la historia. Con ello la vida previa de Jesús no puede tener más valor que el de un simple compás de espera. Se termina, paradójicamente, en una posición cercana a la de Bultmann. Y éste es uno de los casos en los que la crítica histórica puede ejercitar una función discernidora, y ayudar a evitar que la fe degenere en ideología: semejante concepción no cuenta con ninguna probabilidad de responder a la verdad histórica.

Esta es la importancia de la tesis de que la muerte de Jesús es una consecuencia de su obrar. Si ahora añadimos que esfa consecuencia se concreta en una acusación que genéricamente puede calificarse de *blasfemia,* y que viene promovida por las autoridades judías a quienes Jesús reconoce como legítimos representantes del Dios de Moisés (Mt 23, 2.3), todo esto quiere decir que Jesús fue condenado en nombre de ese mismo Dios, en la intimidad con el cual apoyaba su pretensión: en nombre del Dios que quiere al hombre *teleios,* que no habita en obras de manos humanas y que acude en busca del pródigo y el perdido. En la condena de Jesús "no se trata tan-

[14] Unido a esa concepción de la cristología a que ya hemos aludido, que parecía empeñada en deducir *a priori* cómo tenía que ser el Dios hecho hombre, a partir de su propia visión racional de la divinidad.

[15] Para evitar este *impasse* se añadía un sufrimiento espiritual "por los pecadores que se perdían", que es de suyo ajeno a.la realidad misma de la condena de Jesús y producía la impresión de que sólo en este momento de la Historia había pensado Dios en los pecadores que se pierden...

to de un refinamiento sádico de los jefes judíos, cuanto de la seguridad de que la Ley, pisoteada por Jesús, le ha vencido" [16]; mucho más tratándose de un hombre que no pertenece a la casta sacerdotal ni tiene ministerio alguno: nosotros tenemos una Ley y según esa Ley debe morir (Jn 19, 7). La condena es, por tanto, coherente y verosímil[17]; y esta lógica la hace aparecer como el *no* que da Dios, por medio de sus representantes oficiales, a la pretensión de Jesús y, con ello, como la radica» lización de toda la tragedia humana. En este sentido hemos empleado, para caracterizarla, la categoría del fracaso. Este fracaso está expresado en la exclamación del propio Jesús: "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15, 34), de cuya historicidad difícilmente puede caber duda. Una comunidad que escribe desde la exaltación de la Pascua y que está tratando de superar ella misma el escándalo de la cruz, difícilmente se habría atrevido a poner por su cuenta tales palabras en labios del Jesús cuya unidad con Dios acaba de descubrir. Y este argumento se refuerza por el hecho de que tales palabras nos han sido conservadas en arameo, y por el detalle de que han sido eliminadas en versiones posteriores de la pasión: es más fácil explicar su ausencia en Lucas y Juan, que no su

[16] C. DUQUOC, *Cristología* (Sigúeme, 1972), II, p. 53.

[17] PANNENBERG llega a insinuar que es justa (cf. *Fundamentos de Cristología,* Sigúeme, 1974, p. 304-22) porque acepta como aparentemente blasfema la vida de Jesús. Nosotros diríamos que, más que blasfema, la vida de Jesús es provocativa y ambigua. Su oposición a la ley no es un simple desprecio, sino que es una oposición *sui generis.* En la misma ley podía haber elementos, como los había en el propio Jesús, capaces de hacer posible la aceptación de la pretensión del Nazareno. Pero la transformación que se pedía para eso era demasiado radical (véase DUQUOC, *op. cit*,. página 259).

Hay un ejemplo impresionante de lo que supone para el judaismo la idea de un Mesías fracasado. El Targum de Jonafás, que lee mesiánicamente el cuarto poema del Siervo de Yahvé, ha tenido que traducirlo cambiándolo de la siguiente forma:

'lexto Masorélico	*Targum de Jonatás*
No tiene aspecto ni apariencia humana (Is 53, 2).	Su aspecto no es un aspecto corpún, y su apariencia será la de la santidad.
Lo tomamos por leproso, herído por Dios y humillado (53, 4).	Nos tomaron por azotados, heridos por Dios y afligidos...
Fue llevado como oveja al raatatiero (53, 7).	Llevará a la muerte a los más robustos de los pueblos...

presencia en Marcos-Mateo. Y estas palabras, la única vez según parece en que Jesús no llama a Dios *Abba*[18], dan la dimensión más profunda de aquella muerte: además de tener una dimensión *conflictiva* (reflejada en el hecho de la condena) y una dimensión *política* (reflejada en el tipo de muerte), el fracaso de Jesús tiene una dimensión *religiosa:* la del abandono de Dios. Es justo reconocer que la narración evangélica ha pintado esa experiencia con sorprendente vigor: es la experiencia de la aparente superioridad del mal. La impotencia del que ve cómo todo, hasta lo que parece favorecer a Jesús, como es la falta de testigos, va siendo conducido y manipulado hacia el fin propuesto (proceso ante Caifas); la del que ve la limpieza de la propia causa falseada, y así desprestigiada (burlas de soldados y guardianes); la de ver cómo aun allí donde el hombre está ya vencido y entregado, sin embargo sigue adelante la causa porque hay que mantener toda la apariencia de justicia (proceso ante Pilatos); la experiencia de la traición y el abandono de los suyos, que viene a intensificar la soledad y lleva a cuestionarse la propia causa; la aparente serenidad de los triunfadores en la victoria, que parece confirmar la complicidad de Dios con ellos (burlas al pie de la cruz); la.aparente sencillez, casi normalidad con que parece suceder todo... he aquí unos cuantos elementos que explican el sentido de ese abandono de Dios y de la categoría del fracaso que nos parece la más cercana a los hechos.

Una vez conseguido este primer acercamiento a la muerte de Jesús, surge inevitablemente la siguiente pregunta: si Jesús —como nos parece seguro—vio venir su muerte y contó al menos con la posibilidad de ella, ¿cómo la interpretaría y qué sentido trataría de darle? Los Evangelios ofrecen un par de palabras de Jesús en las que Este parece dar a su muerte un carácter redentor[19]. Sin embargo, una buena parte de la exégesis actual es contraria a la autenticidad de tales palabras.

[ls] Sin que le quite fuerza el heho de que sea una cita de un salmo. Pues sabemos la libertad con que Jesüs trataba los pasajes bíblicos al aducirlos. Y precisamente en Lc 23, 46, también en la pasión, tenemos otra cita de un salmo en la que Jesús ha sustituido el nombre de Yahvé por un *Padre.*

[19] Se trata de la institución de la Eucaristía, v el célebre *logion* de Mc 10, 45.

Se oree aue la explicación redentora de la muerte de Jesús representa la última fase de la larga evolución que fue tratando de aclararla. El intento de iluminar el escándalo de la cruz habría pasado por las siguientes fases: una primera explicación teológica (la muerte como querida por Dios y conforme a sus planes), una segunda explicación escatológica (la muerte como juicio definitivo e irrevocable de Dios sobre el mundo, que inaugura la época de salvación) y una última explicación soteriológica (la muerte como muerte *por nosotros,* concretada en la categoría de la expiación vicaria)[20].

Si este esquema es exacto, la interpretación de la muerte de Jesús como redentora, representaría el momento temporalmente más tardío (tal como lo encontrábamos en la explicación que hace Juan de la muerte como entrega). En favor de tal concepción milita, entre otros, el hecho de que la fuente Q no hable para nada de la cruz, el que la predicación de los Hechos nunca la menciona como muerte "por nosotros" y la probable existencia de algunos himnos, ya griegos, que nombran la cruz sin darle significado salvífico [21].

Es claro que si los textos a que aludíamos en la nota 19 representan el estadio último de una evolución, no pueden provenir de labios de Jesús [22].

Esta opinión se ve fuertemente combatida por otro sector de exegetas que ven precisamente en esos textos "redentores" una gran cantidad de aramaísmos y un uso del texto arameo de Isaías 53, que hacen imposible aceptar la idea de su nacimiento en comunidades posteriores [23]. J. Jeremías establece un

[20] Cf. H. KESSLER, *op. cit.* (en nota 1), pp. 241-296.

[21] Así vg. 1 Tim 3. 16; Fil 2, 5 ss.; Col .1, 15-20. Pero entonces hay que suponer que en este último himno, el v. 20 (pacificando por la sangre de su cruz...) es un añadido posterior. Lo cual no puede probarse en virtud del principio de que la concepción redentora de la muerte es tardía: ¡el círculo vicioso sería clarísimo! Y quizás no es infrecuente.

[22] Un indicio más seguro de lo que pensaría Jesús sobre su muerte quizás lo tenemos en Mc 14, 25 ("no beberé m¿S del fruto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo en el Reinó de Dios"). Si se trata de una alusión a su muerte, no es, ciertamente, un vaticinio *ex eventu.* Y en él no se ve la muerte como puro fracaso y fin total, sino que el *logion* queda abierto a la esperanza de un sentido én ella.

[23] Sobre Mc 10, 45, cf. vg. S. LYONNET, *De peccato et Redemptione.* P. I. B., Roma 1960, II, p. 45 ss. No obstante, quizás habría de ser revisado el esquema palestino-judeoheleno-griego, como clave de datacion temporal exacta y rígida.

luminoso paralelo entre Mc 10, 45 y 1 Tim 2, 6 que ayuda a ver claramente lo que puede ser una misma frase en "dicción griega" y en "dicción aramea"[24]. Según Jeremias, son sólo razones ideológicas las que impiden atribuir a Jesús la idea de la expiación vicaria, a saber: que eso "suena a teología de la comunidad"[25]. Por ello se esfuerza en probar que tales ideas funcionan ya en ambientes judíos[26]. Lo nuevo en Jesús sería más bien, que mientras el judaismo sólo concibe la representación por pecadores individualmente, pero no por pueblos, Jesús en cambio ve su muerte como expiación "por las multitudes"[27].

Un factor directamente relacionado con este punto y que ayudaría a hacer luz en él, sería el poder determinar si Jesús pensó de sí mismo o se aplicó en algún momento los textos del Deuteroisaías sobre el Siervo de Yahvé (puesto que la explicación de la muerte "por nosotros" debe provenir de Isaías 53). Y, naturalmente, J. Jeremias ha de estar convencido de ello

[24] Mc. 10,45:

Mc. 10,45:	1 Tim 2, 6:
o Yios tou anthrópou elthen	anthropos I. X.
dounai	o dous
ten psychén autou	eauton
lytron	antilytron
anti pollón	hyper pantón

(en *Neutestamentliche Theologie,* 279).

[25] Las razones en pro y en contra de la autenticidad de Mc 10, 45 pueden verse en nuestro boletín *Problemática en torno a la muerte de Jesús,* en *Actualidad Bibliográfica* (Sel. de L.) 9 (1972) 336-37.

En cuanto a los textos de la Cena, aunque Jeremías tenga razón en remontar hasta el mismo Jesús una palabra que entrega el pan y el vino como su propia persona, y quizás en un contexto de tipo sacrificial, lo que sigue siendo discutible es la explicación *expiatoria* y vicaria de ese gesto. Y esto es lo único que nos interesa ahora.

[M] *Op. cit.,* p. 273.

" *lbíd.,* p. 276.

En favor de la autenticidad jesuárrica de los textos redentores véase también J. L. CHORDAT, *Jésus devant sa morte,* Cerf 1970, pp. 59-79. Véase además, en apoyo de esta posición, lo que escribe J. ROLOFF *(Theol. Lit. Zeit.,* 98—1973—p. 569): "si Jesús entendió su vida como *servicio,* parece lógico que entendiera su muerte como intercesión servicial ante Dios por otros".

En contra, las dos obras en colaboración *Das Kreuz Jesu ais Grund des Heiles,* G. Mohn, Gütersloh 1969; y *Zur Bedeutung des Todes Jesu,* Mohn, Gütersloh 1968.

desde hace mucho tiempo[28]. Pero es justo reconocer que sus razones no han encontrado demasiado eco, al menos en la crítica más radical.

Pensamos que las fuerzas están muy empatadas y que, hoy por hoy, es imposible sacar ninguna luz en este punto. Los exegetas andan en él como árabes e israelíes, y el dogmático hará bien en no meterse a suministrar armas "teológicas" a ninguno de los dos bandos. Lo único que puede hacer el dogmático es admirar la buena vista que tienen algunos exegetas que ven las cosas tan claras, y pensar que para él será siempre más conveniente atenerse a posiciones minimalistas, aunque esto haga su labor más difícil. En fin de cuentas, el saber esperar no es sólo una virtud teologal: puede que sea también una virtud teológica...

Más posibilidades de dar con algún camino expedito las tenemos quizás en la última palabra de Jesús que trae Lucas (23, 46): "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu." Remiten al propio Jesús, tanto la presencia del *Abba* como su fusión con un texto bíblico que queda así modificado (cf. lo dicho en la nota 18). El hecho de estar sólo en Lucas no es definitivo en contra, pues precisamente es Lucas el autor cuya fuente propia contiene más material fidedigno (parábola del hijo pródigo, etc.). Finalmente, la frase está en la misma línea—aunque en tono evidentemente mucho mayor—que la ya citada de Mc 14, 25 (cf. nota 22). Es pues probable que esta palabra nos ponga en contacto con una actitud original de Jesús, aunque no hay que pensar que la exclamación lucana signifique algo así como "la recuperación de la tranquilidad". Responde al "gran grito" de Mc 15, 37; y es simplemente el cáliz apurado hasta las heces. Quizás lo único que se entrega en ella es la propia desesperación. Pero, al entregarla, la asume, se comporta activamente frente a ella y recupera la propia condición de sujeto y la relación dialógica con Dios.

La dimensión más honda de la muerte de Jesús nos viene

[28] Cf. W. ZIMMERLI, J. JEREMÍAS, *The servant of God,* SCM, Londres 1957. Igual convicción en O. CULLMANN, *Christologie des neuen Testamentes,* Mohr Tiibingen 1966, pp. 59-68 quien lo vincula a la pretensión del Jesús histórico de perdonar pecados y a la pronta desaparición del título en las comunidades primeras.

dada así por el movimiento desde el abandono de Dios hasta las manos del Padre, desde el fracaso de su pretensión hasta la radicalización máxima de la fe. El Dios que le ha abandonado sigue siendo llamado *Abba*, y el aparente *no* de Dios deja intacta *contra spem in spe* (Rom 4, 18) la entrega confiada en sus manos. Esto es lo que el Nuevo Testamento llamará después obediencia.

Esto supone, evidentemente, que hemos de admitir la fe en el Jesús histórico. Al menos aquella fe que hace que el Nuevo Testamento le pueda llamar: autor y consumador de la fe (Heb 12, 2). Y pensamos que esto puede deducirse de la explicación que dimos antes (págs. 118-19) sobre la conciencia de Jesús. La diferencia entre la afirmación (ontológica o de naturaleza): Jesús sabe que es Dios; y la afirmación (relacional o de persona): Jesús se sabe el Hijo, o sabe que Dios es su *Abba*, es precisamente ésta: la primera no deja lugar a la fe en Dios, la segunda sí. Si se quiere, no se trata de una fe cuyo objeto sea el mero juicio afirmativo de la existencia de Dios: en la conciencia de Jesús Dios parece ser un dato tan primario y una experiencia tan espontánea, que probablemente no cabe ya la simple creencia en su existir. Pero sí se trata de una fe cuyo objeto es la actitud de Dios hacia El, la actitud rubricadora de Dios hacia la misión y la pretensión de Jesús. Los Evangelios han conservado este mismo dato precisamente en lo que ellos presentan como "opción fundamental" de la vida de Jesús: el pasaje de las tentaciones[29].

Y esa irrompible fidelidad a Dios desde el seno mismo del infierno supone, además, que Jesús no se desdice de su vida anterior, ni niega el sentido de su lucha. La confianza en Dios le posibilita así que la solidaridad con el hombre sea máxima, y que no se rompa ni con el fracaso total de su causa.

Pensamos que toda esta aproximación a la muerte de Jesús tiene en líneas generales muchas garantías de ser la auténtica. Hay un detalle importante que viene a abonar esta impresión, y son las categorías bíblicas de que va a echar mano

[19] Véase nuestro artículo: *Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana* en EstEcl 47 (1972) 155-188.

la comunidad (prescindiendo ahora de la cuestión de su paternidad jesuánica) para calificar esta muerte: la categoría del profeta, la del justo sufriente y la misma del siervo de Yahvé.

2. LA MUERTE SEGÚN LAS ESCRITURAS: MUERTE DEL PROFETA, MUERTE DEL JUSTO Y MUERTE DEL SIERVO

Las tres categorías son de procedencia bíblica. Ellas justifican en última instancia que se hable de su muerte "según las Escrituras" [30]. Pero tal expresión no es nada evidente, puesto que la idea de un Mesías crucificado no resulta la más conformé con el Antiguo Testamento[31] y era desde luego contraria a las esperanzas judías. La cruz es más bien ruptura con las Escrituras y con el judaismo.

Sin embargo, la expresión "según las Escrituras" indica una coincidencia con el plan y la voluntad salvadora de Dios, cuyo testimonio son precisamente las Escrituras. Esta coincidencia hace posible la expresión, y hace que luego la predicación primera se dedique a buscar coincidencias materiales y textos de aplicación dudosa que hoy nos desconciertan como exegetas modernos. Pero tal proceder no es del todo arbitrario. Pues "según las Escrituras" significa: según la razón de ser y el sentido último de éstas; pero significa también: negando las Escrituras, rompiendo la letra de éstas. Y la segunda frase no contradice a la primera, sino que se incluye en ella. Las tres categorías que se han hecho presentes en los Evangelios suponen una lectura nueva del Antiguo Testamento, en cuanto éste es—según la frase que cita el P. Congar—"no una teología para el hombre, sino una antropología para Dios" [32]. Y esta nueva lectura es la que permitirá explicar el escándalo de su

[30] De la antigüedad de la expresión, da idea su presencia en el credo de 1 Cor 15, 3 ss., datado entre el año 35 y el 45.

[31] W. SCHMIDT, *Die Ohnmachí des Messias, Ker u Dog* 15 (1968) 18-34. ha mostrado una progresiva evolución de los textos mesiánicos, en el sentido de ir subrayando cada vez más la idea de un Mesías débil. Pero, tal como decíamos en el apartado anterior (nota 17}, captar eso *a priori* exigía una revolución muy profunda en los corazones.

[32] The Bible is primarily not man's visión of God but God's visión *OÍ* man" A. HESCHEL. *Man is not alone,* New York 1951, p. 129.

muerte diciendo, en resumen, que Jesús murió porque nosotros matamos y porque nosotros morimos. Y ver en su muerte la promesa de que la confianza en Dios y la solidaridad con los hombres son siempre fecundas.

a) *La muerte del Profeta*

Para empezar, las primeras teologías (y quizás el mismo Jesús, como ya dijimos, cf. Lc 11, 49) vieron en la muerte de Jesús la cumbre del destino trágico de todos los profetas de Israel.

El pueblo judío había hecho experiencia repetida del destino del hombre que clama en nombre de unos valores pisoteados, hasta que su clamor resulta molesto y termina siendo quitado de en medio legalmente, o impunemente al menos. Tan repetida es esa experiencia, que parece convertirse en ley para todos los que escogen la lucha por la justicia, la libertad o la dignidad del hombre, dondequiera que se hallen. El mismo Jesús parece reconocer que el destino de la sangre justa es ser derramada sobre la tierra (Mt 23, 34-35). Y Jerusalén que, por su elección, recapitula al mundo entero será definida como la que mata a los profetas (Mt 23, 37). El profeta es una figura que, a la larga, resulta intolerable a todo sistema, y los responsables de éste no tienen otro camino que deshacerse de él. Su tragedia trasciende, por lo general, la buena o mala voluntad de los representantes del sistema: ellos se deben a éste y son sus primeras víctimas. Para entender la muerte de Jesús como muerte del Profeta, es importante notar lo que ya dijimos sobre la aparente lógica de su condena. Los fariseos de todos los sistemas tomarán siempre el hecho de que existan, falsos profetas como una prueba de que no existen los buenos.

El valor de la muerte del profeta radica en que, al morir a manos del sistema, el profeta no se sale de él. Con terminología de hoy: el profeta "no sale de la Iglesia". Esto quiere decir que su protesta contra la comunidad era *en nombre de la comunidad misma y por amor a ella.* Y de esta forma evita la tragedia de todas las protestas: la recaída en el individua-

lismo y la pérdida de realización del individuo por su pérdida de identificación con la comunidad. Al morir a manos de la comunidad oficial, el profeta no deja de identificarse con ella; pero, al hacerse en la forma del castigo y no de la complicidad, esta identificación evita convertirse en una aceptación del "orden establecido" (o de la forma concreta de esa comunidad que es comunidad pecadora). Así, la protesta del profeta deja de ser la protesta del romántico o del quijote; y, a la vez, su servicio a la comunidad, o a la estructura, deja de ser la identificación necesariamente conservadora con el desorden imperante. La muerte del profeta redime en cierto modo el sistema.

En la muerte de Jesús, esta ley se cumple a nivel del sistema humano total. Lo significativo del recurso a la categoría del Profeta para explicar la muerte de Jesús, radica en que los sinópticos no habían dado a Jesús el título de Profeta[33]. Jesús es más que profeta, precisamente porque su pretensión no apuntaba a una reforma de las deficiencias concretas del judaismo, sino a la novedad del hombre. La protesta de Jesús trasciende así lo aislado de un caso y engloba todo el desorden establecido de la historia. Pero también: el hecho de que el destino del profeta se cumpla hasta en El, que es "más que profeta", da a su aceptación de la muerte (Mt 26, 53) un valor único, que trasciende a su comunidad concreta y abre perspectivas redentoras a toda la comunidad humana. Porque Jesús es más que profeta (más que la Ley y más que el Templo), y porque su pretensión tocaba al hombre mismo, es por lo que es teológicamente legítimo el considerar a la humanidad total, y no a los judíos de una época determinada, como el verdadero responsable de su muerte. Pero, por eso mismo, su muerte significa que este hombre extraño *no sale del sistema humano*, no niega su solidaridad con el hombre. Muere, en verdad, a manos de los hombres, de todos: porque los hombres matamos. Y muere en nombre de ellos, por amor a ellos.

[33] Cf. O. CULLMAN, *Christologie des neuen Testamentes*, pp. 29-37. El título de Profeta aparece siempre en boca de las gentes y responde a una designación popular, no a la teología de los evangelistas.

b) *La muerte del Justo*

El escándalo del Justo es, en cierto modo, la voz pasiva del anterior.

Toda la religiosidad veterotestamentaria y toda la experiencia de fe de la comunidad judía se apoyaba en una captación profundísima de la identidad entre Dios y la Justicia[34]. No hay en todo el Antiguo Testamento otro concepto más vinculado a Yahvé que el de la justicia. Precisamente por eso, al hombre cercano a Dios no puede alcanzarle la injusticia (cf. • Sab cap. 2). Hasta tal punto se da esa identidad entre Yahvé y la justicia, que la palabra *justo* sufre un desplazamiento, desde designar al hombre que practica esa virtud interhumana, a significar al hombre en paz con Dios y al que, por esa misma paz con Dios, no pueden alcanzarle el fracaso o las injusticias humanas. En nuestros días, ese inmenso movimiento esperanzador que es para muchos el marxismo y que, a pesar de su decidida voluntad atea, no por eso ha dejado de ser un pensamiento cien por cien teológico, se apoya en una experiencia semejante: la intuición de que la justicia *tiene que* acabar triunfando; la seguridad de que. *es imposible* que no reine alguna vez la justicia definitiva, la captación de una exigencia, de un postulado de la realidad, el cual sería la identidad entre justicia y dicha humana[35], que constituye su dogma más intangible.

Ahora bien: esa experiencia (vivencia de fe en un caso y experiencia absoluta en el otro) se ve contradicha por la realidad. El creyente del Antiguo Testamento no para de encontrarse con el escándalo que hace tambalear su fe: al justo no le van bien las cosas, el justo sufre y, a veces, mientras los inicuos triunfan. La experiencia de la realidad se impone, vez tras vez, con una brutalidad aterradora; y el creyente del Antiguo Testamento pierde en ella el norte de su fe y da vueltas

[si] Nadie lo ha mostrado con más vigor que J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Sigúeme 1972, cap. 2 y 3.

[35] Para Marx, en la sociedad comunista: "correrán a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva", *Crítica del Programa de Gotha*, Ed. Europa-América, Barcelona 1938, p. 17.

como una brújula estropeada. Desde Job hasta la infinidad de salmos intitulados "del justo sufriente", dan testimonio de ello en páginas que son a veces de lo más grandioso de la literatura universal. En ocasiones—como el caso de Job—la realidad es tan atroz que a este justo parece no quedarle ni el recurso a su propia condición de pecador, para justificarla. No le quedan entonces más que dos caminos: o echar mano de algunos acentos cínicos del Eclesiastés que quizás no negarán a Dios pero acabarán negando el sentido de toda actividad sobre la tierra, o el agarrarse desesperadamente, irracionalmente, a la seguridad de una pronta intervención de Yahvé que restaurará las cosas: como en el final de Job o como en la segunda mitad de casi todos los salmos del justo sufriente. Seguridad de una intervención que a lo mejor tampoco llega, pero cuya ilusión ha permitido sobrevivir, siquiera sea a costa de dorarse piadosamente la pildora. Se trata del mismo escándalo y la misma reacción que es dado contemplar hoy en muchos militantes marxistas, sean cristianos o no: la justicia *tiene que* estar para llegar, porque es imposible que la justicia no triunfe. Y esta imposibilidad alimenta de nuevo esperanzas indomeñables de lucha y mantiene en pie, increíblemente, irracionalmente, decisiones pisoteadas que, a la larga y a un paso impalpable para el hombre, quizás harán progresar la historia; o llevarán otra vez a la falta de lucidez del que sigue cantando el triunfo de la justicia (pasado, presente o futuro) sólo porque no tiene valor para confesarse otra cosa.

Después de esta descripción no hay mucho que añadir. Los Evangelios han conseguido sus acentos más profundos cuando han visto en la muerte de Jesús la concentración y la radicalización de este escándalo: la justicia no triunfa. Hemos encontrado ya algunas alusiones a los salmos del Justo, como en la cuarta palabra de la cruz o en el capítulo segundo de Juan (v. 17). Uno de los mejores ejemplos es el segundo de los vaticinios de la Pasión (Mc 9, 31). J. Jeremias cree poder descubrir bajo su actual redacción *ex eventu*, una palabra enigmática del propio Jesús que diría más o menos así: Dios entregará al (hijo del) hombre a los hombres [36]. Prescindiendo

[36] *Neutestamentliche Theologie,* pp. 267-68.

del recurso a Jesús, que no pasa de ser una hipótesis, lo cierto es que el vaticinio (cuyos semitismos remiten a un origen palestino) ha recogido los ambientes del justo que sufre; pero *a)* sustituyendo (en la primera o en las últimas versiones) al justo por el Hijo del Hombre y *b)* extremando el escándalo en su forma verbal: *paradidotai* es el clásico pasivo hebreo que se usa en las oraciones cuyo sujeto es Dios, como circunloquio para evitar nombrarle. De esta manera, el vaticinio da un paso más, que nunca habría osado un judío: ¡Dios es quien entrega al Justo! Y si Dios es quien le entrega, las esperanzas de los justos del Antiguo Testamento parecen perder pie definitivamente. La sustitución del justo por el Hijo del Hombre aún agrava la situación, pues el Hijo del Hombre es un personaje del antiguo argot judío, que, por su carácter prototípico y escatológico, podría traducir con ventaja al famoso hombre nuevo de cualquier revolución marxista. Decir que el entregado es el Hijo del Hombre, equivale a afirmar que el hombre nuevo no brota meramente *después* de eliminada la injusticia de la tierra y como fruto de unas condiciones nuevas de justicia que se han creado, sino que brota *ya ahora* y aquí, durante el reinado de la injusticia y desde el seno mismo de las condiciones trágicas actuales: brota cuando su *no* a la injusticia es tan radical que le lleva a soportar hasta el fondo toda la tragedia de las condiciones actuales. El Nuevo Testamento ha dado gran importancia a esta observación. En efecto: para el Nuevo Testamento, el entregado es "Aquel que no conoció el pecado" (2 Cor 5, 21), y esto es lo definitivo. Pues entre los hombres nadie tiene la plenitud de la razón ni de la justicia: un egoísmo ineliminable nos hace perder muchas veces buena parte de la razón que tenemos, al defenderla mal; y una cierta familiaridad con la injusticia, que nosotros mismos hemos causado, nos impide experimentarla como lo total y radicalmente inmerecido y ajeno a nosotros [37]. En cambio, hablar del Hijo del Hombre como sujeto de esta experiencia es indicar que ella se hace a un nivel infinitamente superior que en nosotros;

[37] Permítase evocar a G. BERNANOS: "la experiencia de nuestras miserias es siempre impura, la de Cristo fue completamente inocente". *Diario de un cura rural,* L. de Caralt, Barcelona 1951, p. 207.

que Jesús soporta con absoluta literalidad eso que gráficamente llamamos el estar dejado el mundo de la mano de Dios. Y, sin embargo, al morir *in manus tuas* recobra, con un sentido nuevo, la segunda parte esperanzada de todos los salmos del justo sufriente. Esta es la razón por la que los vaticinios incluyen la Resurrección en su redacción definitiva. No acaba todo con la muerte del justo. Pero la salvación no le llega al hombre por la huida de esta realidad, sino por la identificación hasta el fondo con ella, por apurarla hasta las heces. Por eso, la experiencia de la muerte del justo, llevada hasta su Principal Analogado, constituye un punto de partida imprescindible para poder ser un buen cristiano. Quizás también para poder ser un buen marxista...

c) *La muerte del Siervo*

Hubo también una cristología antigua que veía en el canto de Is 52, 13 - 53, 12 no sólo una predicción, sino una explicación de la muerte de Jesús. Esta explicación se encierra en dos vocablos .que prácticamente resumen el canto: "entregar la vida", "por" *(hyper).* Estos dos elementos vienen a ser una condensación del esquema del canto que es el siguiente: al asombro de que sea precisamente el exaltado (cf. principio y fin del poema) aquel que sufre y es anonadado (cf. centro del poema) se viene a dar como explicación: es que eran nuestros dolores lo que llevaba sobre sí; sufría por nuestros pecados.

Vale la pena desarrollar un poco más esta explicación, para comprender la lectura que hizo de ella el Nuevo Testamento.

El canto arranca de la problemática del justo sufriente a que ya hemos aludido. Muchos exegetas ven, en la presentación que hace del tema del sufrimiento (v. 4b) una clara alusión a Job y a lo que en él había quedado como enigma.

Se insinúa después una interpretación que no .se había dado en Job: sufría por (quizás más literalmente: a partir de) nuestras iniquidades *('aon,* palabra que significa, a la vez, iniquidad y castigo: v. 5a).

Se acentúa luego esa explicación: nuestra culpa cayó sobre El (v. 6b, con la misma palabra que significa, a la vez, iniquidad y castigo).

Se da después a la misma idea una formulación activa: entregó

su vida como *asham* (que significa, a la vez, pecado y expiación del pecado: v. 10).

Y finalmente se enuncia como conclusión del poema: justificará a muchos porque cargó con los crímenes de ellos (con el mismo término ambiguo que en los vv. 5 y 6). Tomó el pecado de muchos e intercedió por los pecadores (vv. 11 y 12)38.

Lo más sorprendente del poema del Deuteroisaías es su espléndido .aislamiento en la literatura judía anterior y posterior. En Israel siempre era un rito, no un hombre, lo que expiaba. El dolor ha sido siempre en Israel demasiado escandaloso, como para que se le pueda adjudicar ninguna misión salvadora. Sólo cuando mucho más tarde se empiecen a aceptar las ideas de que el dolor puede servir al justo para purificarle para *otra vida,* se entrevé que también pueda servir a otros en ese mismo sentido. Algo de eso atisban los dos libros de los Macabeos, tínica obra bíblica que presenta alguna cercanía con las ideas del poema del Servidor. Esta forma de pensar está ya explícita en el llamado 4.° Libro de los Macabeos, obra exírabíblica de un contemporáneo de lesús, donde aparece ya la partícula técnica *hyper*[39].

En el Nuevo Testamento es continua la presencia de las ideas de este poema. A veces aparecen en forma de una alusión tan rápida y tan poco explícita que parecen presuponer un ambiente donde eran muy familiares. Entre otros ejemplos pueden citarse: Rom 4, 25 ("entregado por nuestros delitos"); los textos eucarísticos; todo el capítulo 10 de Juan, con la constante mención del "dar la vida-por"; Mc 10, 45; una alusión general a que Is 53 se dice de Cristo (Hch 8, 32), y, sobre todo, los pasajes explícitos y más desarrollados de 1 Pe 2, 21-25 y 3, 18. Notemos finalmente que Is 53 está recogido, con bastante probabilidad, en la frase sobre el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Jn 1, 29), en la cual no habría que traducir "el que quita", sino "el que lleva el pecado del mundo" como en Is 53, 11[40].

[a8] Puede consultarse: H. CAZELLES, *Les poémes du Serviteur,* en *Rech. Se. Reí* 43 (1955) 5-55; E. FASCHER, *Jes. 53 in christlicher und judischer Sicht,* Evang. Verlag, Berlín 1958; H. IUNKER, *Der Sinn der sogennanten Ebed-Yahvé Stücke,* en *Trier. Th. Z.* 79 (1970) 1-12.

[3] Cf. H. KESSLER, *op. cit.,* pp. 253-64.

[41] Mucho más si fuese cierta la hipótesis de J. JEREMÍAS *(The Servant of God,* p. 82 ss.) de que la traducción correcta de "agnus" es precisamente: "siervo", pues procede de una palabra aramea que significa, a la vez, cordero y siervo. De ser así, la alusión al Siervo de Yahvé en la frase sobre -el Cordero de Dios, sería patente. Sin embargo, la hipótesis de JEREMÍAS no ha encontrado una acogida demasiado calurosa.

Sea cual sea la traducción correcta de la frase sobre el Cordero de Dios, sí que es cierto que al aplicar a Jesús el poema de Isaías se le estaba definiendo como el Siervo de Dios que lleva el pecado del mundo. Y en este "llevar el pecado" se ve la razón de su muerte. Esta razón es clara para el judío, para quien el castigo no es algo distinto del pecado y exterior a él, que tiene- que ser impuesto por otro, sino que es el proceso mismo que desata el pecado (ya hemos mencionado la ambigüedad de varias palabras hebreas que significan, a la vez, pecado y castigo o desgracia; pecado y expiación, etc.). Esta fuerza que desata el pecado es tan fatal que puede ir a caer no ya sobre el que la desató, sino sobre otro cualquiera del mismo clan, familia, pueblo, etc. Para el judío, la presencia del pecado en el mundo y en la historia hace que *el hombre viva y se mueva en un contexto roto.* Y ese contexto roto puede, en un momento dado, hundirse a sus pies o derribarse sobre él. Si sobre Jesús cae este salario del pecado, se indica que es un miembro de esta familia de pecadores. Pero, otra vez, no un miembro cualquiera, sino el miembro privilegiado, cuya solidaridad con la familia llega hasta el límite. Por eso Pablo ya no se limita a decir que Jesús "cargó con el pecado" humano o con la maldición humana (según las fórmulas que acabamos de ver y que eran las clásicas), sino que violenta la expresión y dice que *fue hecho* pecado (2 Cor 5, 21) y fue hecho maldición (Gal 3, 13). Expresión tan dura, y ademas repetida, no puede menos de ser intencionada. Por eso también, mientras las categorías del Profeta y del Justo apuntaban a subrayar que Jesús, pese a su muerte, era inocente, Juan acuña la expresión "tener que morir" (19, 7), que ya no se dice de un inocente, que equivale al "era necesario" de Lc 24, 26, y que ve en la terrible conflictividad de la muerte de Jesús la exacerbación del carácter conflictivo que tiene toda muerte humana. Jesús muere no sólo porque los hombres matamos, sino también porque los hombres morimos.

La teología posterior se perderá en explicaciones para tratar de comprender qué significa el que Jesús cargue con el pecado de todos los hombres y cómo este hecho influye sobre nosotros. Así elaborará las diversas teorías del castigo, de la satisfacción, del ejemplo, etc., con las cuales habremos de enfrentarnos más adelante, y de las cuales ninguna es plenamente

satisfactoria cuando se las toma como categorías propias y unívocas. Pero la Biblia no elabora ninguna de estas explicaciones, aunque hoy hayamos descubierto que es urgente recuperar su visión del carácter comunitario de la culpa, y de los "contextos rotos" a que antes aludimos. Lo que hace el Nuevo Testamento es utilizar todo tipo de lenguaje que le sea útil para dejar constancia de aquello por lo que apuesta en su fe: la inexplicable fecundidad de la solidaridad con los hombres cuando, ante Dios, es llevada hasta el extremo mismo del dolor. Ello nos permitirá más adelante, cuando reflexionemos sobre esas teorías, apuntar una palabra sobre la espiritualidad del dolor[41].

3. LA IRRUPCIÓN DE LO ESCATOLÓGICO

Su rasgo último y más definitivo lo recibe la muerte de Jesús de la Resurrección. Al abordar este tema se hace necesario recordar lo que advertimos en el prólogo: no vamos a entrar en la exposición de argumentos apologéticos. La llamada "Cristología Fundamental" la damos por supuesta. Si en el capítulo II intentamos acercarnos a la realidad histórica de Jesús, no ha sido por intereses de teología fundamental, sino por intereses exclusivamente dogmáticos: porque sin haber leído la vida de Jesús era imposible leer su muerte, y sin ésta, es imposible leer la Resurrección. A través de la muerte, la Resurrección conecta estrechamente con la vida histórica de Jesús: la reasume y la incluye de tal manera que la primera predicación—en los Hechos de los Apóstoles—renuncia a toda la vida de Jesús para limitarse a anunciar exclusivamente su muerte y su Resurrección[42]. Y procede así porque la Resurrec-

[11] Ver, más adelante, el capítulo XII de esta misma obra, pp. 519-565.

[42] Valga como-ejemplo el discurso de Hch 3, 12-26: una línea que va derechamente del Dios de Abrahán a la Parusía, tiene su centro en Jesús "a quien vosotros entregasteis y a quien Dios resucitó, de lo cual somos testigos nosotros". Esto es todo lo que se dice de Jesús el cual, en el centro de la línea mencionada, vincula con su punto de partida (el Dios de Abrahán) por la profecía, y vincula con el punto de llegada (la Parusía) por medio de la conversión que los apóstoles predican ahora. Muerte y

ción es la decisión definitiva sobre la vida, la lucha y la pretensión de Jesús; sólo ella elimina la ambigüedad de esa vida[43]; ella es la realización del hombre utópico que Jesús proclamaba, la llegada irrevocable del Reino que El anunció y, a través de todo esto, es el sí que Dios da a la pretensión de Jesús, desautorizando el *no* de sus representantes oficiales y convirtiendo a Jesús en el hombre *teleios* (Heb 5, 9 *passim):* en el Adán definitivo. Esto que ahora enunciamos aquí a modo de síntesis, es lo que nos interesa reencontrar paso a paso a lo laigo del presente apartado[44].

La experiencia de los hombres que afirmaban haber visto al Resucitado es ya irrepetible para nosotros en su inmediatez. No es con todo una experiencia arcana y totalmente inaccesible, pues su magnitud fue tal que ha marcado para siempre a la historia con la aparición de la comunidad de creyentes y la

Resurrección quedan así situadas exactamente en el centro de la línea trazada por el autor del discurso.

[43] Los mismos milagros de Jesús "podían señalar la llegada del tiempo de salvación, pero no podían mostrar inequívocamente que Jes as en persona fuera aquel en quien se deciden de manera definitiva la salvación o el juicio". Así W, PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología,* p. 80.

[44] Para los aspectos apologéticos, y ciñéndonos sólo a títulos que existan en castellano o-francés, puede verse: F. MUSSNER, *Resurrección de Jesús;* Sal Terrae, 1970. J. I. GONZÁLEZ FAÜS, *La Resurrección otra vez: Marxsen, Schlier, Kremer,* en *Actualidad Bibliográfica* (Sel. de L.), 7 (1970), 11-49. J. ALEU, *Resurrección de Jesús* en *Est. Ecl,* 45 (1970), 35-51; del mismo: *La Resurrección en los Evangelios,* en *Est. Bibl.* 30 (1971) 47-76; W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología,* pp. 67-142; P. BENOIT, *Passion et Resurrection du Seigneur,* Cerf 1966; varios, *La Résurrection du Christ et Vexégése moderne,* Cerf 1969; B. GHIBERTI, *Discussione sul sepolcro vuoto* en *Rivista bíblica,* 4 (1969), 393-420; P. GRELOT, *Croire au Christ ressuscité* en *Etudes,* 337 (1972), 119-41; del mismo: *Vhistorien devant la Res. du Christ* en *Rev. d'hist. de la spiritualité,* 48 (1972), 221-250; H. HOLSTEIN, *L'Eglise témoin de la Résurr.,* en *Bible et vie chret..* 85 (1969), 35-44; G. MARTELET *Res., eucharistie et genese de í'homme,* Desclée 1972; R. MORISETTE, *La condition du Resusscité,* en *Bíblica,* 53 (1972), 208-28; J. PONTHOT, *Les traditions évangeliques sur la Res, du Christ,* en *Lumen Vitae,* 20 (1965), 649-73 y 21 (1966), 99-118; A. M. RAMSEY, *La Résurrecti n du Christ,* Casterman, Tournai 1968; G. DE ROSA, *// cristiano di oggi di fronte alia risurrezione di Cristo,* en *Civiltá Cattolica,* 122.2 (1971), 3-27; varios, *Dossier sulla Risurrezione,* en *La Scuola Catt.,* 101 (1973), 215-81; ID., en *Lum. et Vie,* 21 (1972); J. I. ViCENTINI, *La Resurrección de Jesús. Hermenéutica, Teología, Pastoral,* en *Stromata,* 27 (1971), 239-93; X, LEON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y Mensaje Pascual,* Sigúeme 1973; más la panorámica que ofrece URS VON BALTHASAR, en *Mysterium Salutis,* III, 2, pp. 297-329.

presencia del Nuevo Testamento. Sólo por esa experiencia hubo predicación y hay Nuevo Testamento. Este no se escribió como efecto del impacto producido por la vida de Jesús, ni de la impresión producida por su muerte. Todas sus páginas son sólo precipitados de la reacción provocada por la experiencia pascual. Y ésta es la perenne razón de Bultmann: esa experiencia es la que en última instancia justifica la libertad narrativa de los Evangelios, que ha dado origen al problema del Jesús histórico, tal como hemos visto. Pues si bien es cierto que los primeros predicadores deseaban dejar bien claro que el Cristo que ellos predicaban vivo era *aquel mismo* Jesús que la gente había podido ver y conocer en Galilea y en Jerusalén, sin embargo, su interés principal no apunta para nada al Jesús tal como vivió, sino al Jesús tal como *vive* ahora. Pensaban que sólo de esta manera podían ser objetivos respecto de El. Esta es la justificación de su proceder; y nuestro perplejidad ante él sólo testimonia de nuestra distancia respecto de su experiencia. F. Gogarten tiene plena razón cuando escribe que "todas y cada una de las páginas del Nuevo Testamento están transidas por la Escatología"[45].

Es fácil comprender cómo esa experiencia, a la que vamos a intentar acercarnos, cambia el sentido de la muerte de Jesús (aunque. no elimine el 'escándalo de su realidad). Por eso el Nuevo Testamento habla siempre de "muerte y resurrección" unitariamente. Sin duda lo propiamente escatológico es la Resurrección. Pero la muerte lo es también a partir de la Resurrección que cambia su naturaleza: el Nuevo Testamento no concibe a un Jesús que muere "como el que se va" y resucita "como el que regresa". Muerte y Resurrección no son dos movimientos contrarios, sino los dos polos que definen un mismo movimiento: la muerte de Jesús es tal que va a dar en la Resurrección; Jesús muere en (o hacia) su Resurrección. Por eso el Nuevo Testamento tiene interés en no separar ambos acontecimientos, y pasado un primer momento en que se testifica sólo la Resurrección en situaciones de entusiasmo (cf. Lc 24, 34), la predicación y la enseñanza se valen siempre de la fórmu-

[46] *Verhangnis und Hoffnung der Neuzeit,* Siebenstern Hamburg 1966, páginas 175 ss.

la doble: murió *y* resucitó (1 Cor 15; 1 Tes 4, 14; 1 Pe 3, 18 ss; Rom 4...). Esto significa que la Resurrección no empalma directamente con la vida de Jesús, saltando *por encima* de su muerte, sino que sólo es confirmación de la pretensión de Jesús porque es *aceptación* de su muerte. Es evidente que, con esto, se cambia el sentido de ambas: la muerte deja de ser término (en el sentido más peyorativo del vocablo: límite o nada a la que se llega) para convertirse en paso, en entrada. El silencio de Dios queda rasgado; y la muerte se convierte en liberación, entendiendo a ésta no como el desprenderse de una parte carcelaria del hombre (el cuerpo) para dejar salida a otra que sigue viviendo igual (el alma), sino entendiendo la liberación como salida de una condición y un estado de sujeción a la esclavitud de una serie de *poderes* (el último de los cuales es la muerte) para entrar en otra que es situación de plenitud y de victoria.

Si la muerte deja de ser potencia enemiga, esclavizadora del hombre, también a su vez cambia el sentido de la Resurrección que es meta superadora de la muerte y no retroceso a una situación anterior a ésta. Este punto es el que ahora debemos desarrollar más, dado que es muy frecuente una mala intelección desescatologizadora, a propósito de la Resurrección.

El concepto de Resurrección.

La palabra "resurrección" es la que resultó victoriosa entre una serie de términos que pugnaron al principio por expresar el contenido de la experiencia pascual de los apóstoles. Lo que hoy llamamos Resurrección, se llarnó también consumación *(teleiosis)* de Jesús, sesión a la diestra del Padre, exaltación, triunfo de Jesús..., etc. Es imposible dilucidar cuál de todos esos términos era el más afortunado, y es preferible quedarse con aquel que hizo fortuna, respetando la opción de los primeros predicadores cristianos, puesto que toda la carga con que el concepto llega hasta nosotros lo convierte ya en una palabra clave. Pero para eso es preciso mantenerlo encuadrado en la constelación de todas las demás expresiones. Este encuadramiento nos descubre el carácter análogo de la palabra Resurrección. Y este dato es fundamental. Tomada unívoca-

mente, la palabra "resurrección" habla de la vuelta de un muerto a esta vida; y en un medio ambiente platónico muy fácilmente se entiende esta vuelta, a partir de la idea de un alma inmortal que sigue viviendo y que vuelve a revestir el cuerpo que abandonó. Entendida de esta manera, la Resurrección es un hecho de importancia relativamente escasa: algo así como un milagro más en una gran lista, o un final feliz "como correspondía a Dios" en una historia que en realidad ya está contada. Así es posible que se escriba todo un tratado de Cristología, como el de la B. A. C. [46], sin que su autor sienta la necesidad de decir algo, ni menos de dar un lugar central, a la Resurrección de Jesús. Así es posible que la dogmática del protestante R. Seeberg llegue a considerarla como un hecho obvio para quien acepte la inmortalidad del alma[47]. Y, sin embargo, para el Nuevo Testamento la Resurrección no era. un hecho obvio, sino totalmente inaudito y definitivo. Más aún, era el único hecho del que había que dar testimonio. Y si toda la problemática del Jesús histórico y el Cristo de la fe no hubiese servido más que para hacer caer en la cuenta del carácter absolutamente privilegiado que tiene en el Nuevo Testamento la Resurrección, esto sólo bastaría para que hubiésemos de agradecer y bendecir esos doscientos años de problema.

Como consecuencia de las concepciones dichas, la Resurrección perdió todo su relieve en la vida espiritual cristiana. Un mundo que aceptaba las ideas filosóficas sobre la inmortalidad del alma, no veía en la Resurrección más que una especie de prolongación "cuantitativa" (hasta el cuerpo) de esas ideas. De esta forma, y en vez de ser lo específicamente nuevo, la Resurrección pasó a ser una especie de propiedad común con la filosofía, una especie de verdad siempre sabida. Tácitamente se la identificaba con la idea de un "más allá" que no era más que la proyección del aquí espiritualizado y acorporal. Se la apoyaba en las ideas del valor del espíritu y de la simplicidad de] alma. Y cuando se caía en la cuenta de su carác-

[46] *Sacra Theologiae Summa. De Verbo Incarnato.* Madrid 1956. La observación es de K. RAHNER, *Escritos de Teología,* IV, p., 159

" Citado por W. KÜNNETH, *Theologie der Auferstehung.* Claudius, München 1951, p. 29. Muchas de las ideas expuestas a continuación son deudoras de **esta obra.**

ter corporal, se la concebía como una especie de vuelta a ésta forma de vida.

El único valor de esta concepción reside en que, en realidad, se da un cierto contacto entre la idea de inmortalidad y la Resurrección: ambas son afirmaciones sobre vida *personal*. Ambas recogen esa eterna pregunta por una vida no sometida al pasar, por un vivir que no sea "ir muriendo". Pero la Resurrección no deriva de esa pregunta, sino que rompe toda continuidad con esta vida (aunque no con sus pretensiones). Subraya con más radicalidad lo total del dominio de la muerte. Y en ese subrayado, se convierte en una palabra sobre una vida desconocida, aún no dada. Al revés de las ideas filosóficas sobre la inmortalidad, la Resurrección no habla de simple perduración, sino lo contrario: de que no hay en el hombre ningún puente oculto para pasar de la corruptibilidad a la incorrupción. El alma no queda como garantía o anticipo de la Resurrección, para luego "revestir" de nuevo el cuerpo. Es nueva creación de nueva vida, hecha por Dios a partir del principio de la muerte y superando la muerte. La fórmula paulina de vestir de incorruptibilidad lo corruptible (1 Cor 15, 53) es, por su juego de contrarios, de una expresividad definitiva.

Sin embargo, una situación de excesiva hipoteca entre la Resurrección y las ideas filosóficas sobre la inmortalidad, hizo que a todos aquellos que no aceptaban las ideas filosóficas sobre la inmortalidad del alma, o no querían con razón hipotecar a ellas la fe del Nuevo Testamento, les sobrara de veras la Resurrección. Y para prescindir de ella tenían dos caminos: considerarla como un malentendido histórico o como un malentendido cosmológico.

El primer malentendido consistiría. en haber tomado como hechos históricos lo que no era más que una expresión o una interpretación de ideologías o de verdades religiosas (en este caso las ideas sobre el valor de la muerte y de la entrega de sí), las cuales, comprensiblemente, se habrían revestido antaño con el lenguaje ambiental de los mitos de vida y muerte. Dicho lenguaje no sería hoy vinculante para el creyente, y sería mejor prescindir de él.

Pero es muy discutible que el lenguaje de la Resurrección tenga nada que ver con el de los mitos griegos de vida y muerte. Pues en los mitos hay una clara intención intemporal: se

presentan ligados a la naturaleza y a sus ciclos, se repiten eternamente y pueden componerse de otras mil formas. En cambio los testigos de la Resurrección pretenden predicar hechos reales, experimentados y en cierto modo datables, no meras verdades religiosas generales: para escoger a un apóstol (según Hch 1, 22) hay que echar mano sólo de los testigos del *hecho* de la Resurrección. Si con esa expresión se aludiese a los que aceptaban una verdad religiosa general sobre el valor de la muerte, etc., se habría podido echar mano de cualquiera de los discípulos. Además, en el mito, la misma muerte lleva ya la fuerza de la reviviscencia, la cual es, por tanto, un suceso natural que ocurre según propias leyes autónomas. No es de esta manera como conciben los Apóstoles la Resurrección de Jesús, y cualquiera de los sermones de los Hechos basta para ponerlo en claro. Precisamente por eso, la predicación de la Resurrección es rechazada, en un ambiente tan tolerante con toda clase de mitos (Hch 17, 32).

Y, sin embargo, supuesto lo que hemos' dicho sobre el carácter análogo de la palabra Resurrección, el lenguaje sobre ella no puede prescindir de cierto carácter simbólico y mítico, puesto que sólo en imágenes y conceptos tomados de la historia visible podemos hablar de la Escatología (cf. 1 Cor 13, 12). No tenemos otra forma de expresarnos y ello posibilita una pluralidad de lenguajes. Pero todo intento de reformulación de la Resurrección, para ser fiel al Nuevo Testamento, debería dar expresión a este triple dato: *a)* que la realidad de Jesús de Nazaret trasciende de las fronteras de la muerte y del tiempo; *b)* que las trasciende en un sentido cuyo grado de entidad *no es inferior* al de su estancia más acá de estas fronteras (como puede ser el caso de Lutero King o Ernesto Guevara), sino superior a esa trascendencia dada en el recuerdo y en la vida de los suyos, y *c)* que, por consiguiente, esa trascendencia a la muerte y al tiempo no es *efecto* de su permanencia en el recuerdo y en el seguimiento de los suyos, sino más bien la causa de ese recuerdo y ese seguimiento.

A su vez, los que vean en la Resurrección un simple malentendido cosmológico, pretenderán que implica una concepción del mundo dividido en tres pisos (cielo, tierra, infierno), de modo que tras la bajada de Dios a este mundo y su bajada a los infiernos, sigue una subida a este mundo (resurrección)

y otra subida a los cielos (ascensión). Ahora bien—arguyen—: es evidente que el mensaje de la Resurrección no se orienta hacia la imagen cosmológica del mundo, sirio hacia la relación del hombre con Dios.

Pero es también claro que, para el Nuevo Testamento, la relación del hombre con Dios no es independiente de la Resurrección (cf. Col 3, 1 ss, entre otros), mientras que sí que es independiente de la imagen cosmológica del mundo. La vinculación entre Resurrección e imagen del mundo, por tanto, no puede sostenerse.

Y, sin embargo, también aquí será inevitable que la imagen cosmológica del mundo influya en la expresión de lo escatológico, si es que ello ha de ser comunicado. No tenemos otras posibilidades de expresión[48]. Precisamente por esa inevitabilidad, el lenguaje cristiano no rehuye el implicar esas necesarias cosmologías (ascensión, derecha de Dios, etc.), pero siempre con la persuasión de lo inadecuado de tales expresiones: la Biblia quiebra siempre la idea de una localización de Dios a la que por otro lado recurre sin dificultad[49]. Y mucho antes que viniera Bultmann, ya había escrito Lutero: la diestra de Dios está en todas partes[50].

Todo esto nos lleva a determinar un poco más las relaciones de la Resurrección con el mundo y con la historia.

Y la tesis a establecer es la siguiente: la Resurrección de Jesús no tiene paralelo con ningún otro de los sucesos del mundo y de la historia. Y en este sentido no es intramundana ni intrahistórica. Pero en cuanto afecta a alguien de nuestro mundo y de nuestra historia está relacionada con ellos y es tangencial a ellos. Y en este sentido se la puede llamar, impropiamente, mundana e histórica.

[48] Tan es así, que al propio BULTMANN padre de la desmitificación, se le ha podido argüir que sus afirmaciones teológicas se apoyan en una visión decimonónica de tipo mecanicista y determinista' que hoy estaría superada, porque hoy la ciencia piensa más en términos de indeterminación y "libertad" de los fenómenos físicos.

[49] Cf. 1 Re 8, 27; Jer 23, 24; Sal 138; Hch 17, 27...

[so] Como fiscales de los dos malentendidos descritos, pueden pasar W. MARXSEN y R. BULTMANN. La literatura sobre ellos ha sido tan abundante que no vale la pena insistir más. Remitimos a las obras citadas en la nota 3.

El término que mejor expresa esa relación dialéctica es la palabra *vida.* Resurrección habla primariamente de un paso de la muerte a la vida. Pero se trata de una vida original, que no puede ser entendida a partir de ésta. Lázaro redivivo, sigue estando sujeto a las leyes de esta vida, que se halla sometida a la muerte y es ambigua y problemática por ser objeto de decisión de parte del sujeto que la posee. El Resucitado no. Por ello la resurrección de Lázaro es hipotéticamente repetible; la Resurrección de Jesús no. Pues no es restituido a esta vida, sino que entra en la vida original, la cual no puede ser entendida desde ésta. Ello no significa que no haya entre ambas una cierta y necesaria continuidad, sino que la una es indeducible a partir de la otra, como lo es la utopía a partir de todo *topos* humano. De esa vida nueva sólo podemos hablar con abstracciones y analogías, confesando que se nos ha hecho concreta y personalizada en Jesús de Nazaret. Si Jesús no ha resucitado, no tenemos derecho a hablar de esa vida nueva y verdadera.

Quizás W. Künneth ha acuñado una de las expresiones más comprensibles al, hablar de la Resurrección como "nueva dimensión" [51]. Como dimensión nueva, es inobjetivable, irrepresentable e impensable. No puede ser comprendida con acuñaciones tomadas de otras dimensiones. Y en este sentido, dice mucho en favor de la honradez de los Evangelios el hecho de que éstos, frente a otras tendencias presentes por ejemplo en los Apócrifos, no intentaran ni describir la Resurrección ni informar *inmediatamente* sobre ella. Pues la Resurrección no puede ser conocida más que por manifestación del Resucitado.

Con ello ya se ve que la sola palabra Resurrección expresa todo lo que la teología clásica designaba como "elevación del hombre al orden sobrenatural". Y que es cualitativamente distinta de todos los milagros que haya o pueda haber en la historia, incluso de la vuelta de un muerto a esta vida. Todo milagro conserva un carácter (de interpelación, de respuesta o de excepción si se quiere) en el seno de nuestra inmanencia. La Resurrección trasciende este carácter interrogante: precisamente porque es entrada en la dimensión de Dios, se convierte en un hecho que sólo puede ser efectuado por Dios mismo y que,

[51] *Op. cit.,* pp. 67 ss.

con su sola afirmación, presupone y plantea necesariamente el problema de Dios[52]. Es un acto tan exclusivamente divino como la creación. Y por eso, Pablo identifica al "Dios que llama al ser a lo que no es" con el "Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos" (Rom 4, 17 y 24). La Resurrección se convierte así en el "nombre propio" que da el hombre al Dios que se reveló en Jesús de Nazaret: es el Dios creador y el Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos[53].

Por eso—en analogía con lo que ocurre con la creación—no se puede decir que la Resurrección es un hecho histórico. Por hecho histórico se entiende aquel que, por su misma naturaleza, es decir, por haber ocurrido en un lugar, tiempo e individuo determinados y pertenecientes al pasado de nuestra historia, es *de suyo* accesible al conocimiento o a la investigación histórica. En cambio la Resurrección sólo es tangencial a esos datos: toca, sí, al tiempo y al espacio. Pero el Resucitado entra en una dimensión nueva que no es la de este tiempo y este espacio: no asciende localmente, no hay días para El (el número de cuarenta es, por supuesto, simbólico), atraviesa paredes, etc.[54]. La Resurrección no es un suceso más, alinea-

[52] Véase sobre esto H, SCHLIER, *Uber die Auferstehung Jesu Chrisíi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, pp. 16 ss.

[53] Para comprender estos nombres habría que tener la aguda conciencia que ostenta en muchos momentos el Nuevo Testamento sobre la trascendencia e inaccesibilidad de Dios. El Nuevo Testamento se complace en representar la situación del hombre respecto de Dios, con los símbolos del hombre a quien falta un sentido o un órgano de conocimiento: el ciego de nacimiento de Jn 9, el sordo o el mudo de Mc 7, 31 ss. Ello no significa que Dios sea para el hombre un concepto nunca oído (el ciego barrunta algo sobre la luz), sino que sólo le es accesible como pregunta, como referencia apuntada, pero nunca superada y convertida en respuesta por sus propios argumentos: *sine Deo non cognoscitur Deus* (S. Ireneo).

[54] De todo lo dicho puede deducirse que no debe considerarse la Exaltación de Jesús como un acto propiamente distinto de la Resurrección. En Lucas, la Ascensión tiene una clara misión pedagógica que es la de marcar el fin del tiempo de la manifestación del Resucitado y el comienzo del tiempo de la Iglesia. Además, la Exaltación en cuanto contradistinguida de la Resurrección de Jesús, tiene su utilidad teológica para señalar lo que distingue a la Resurrección de Jesús de la nuestra, a saber: que la Resurrección de Jesús iiene sus condicionamientos *intrínsecos* tanto en la filiación como en la vida kenotica de Jesús (Fil 2, 6 ss). Por eso el término de Exaltación no es extensible a nosotros y el de Resurrección sí.

ble junto a los restantes de la vida de Jesús o de la historia en general, sobre los cuales puede la historia investigar y quizás declarar su grado de constatación o la certeza de su realidad o irrealidad. Todos esos sucesos son eslabones en la cadena de hechos sometibles a un análisis, la Resurrección no. Sometiendo la Resurrección al esquema de lo histórico, se termina en un interrogante, abierto a las diversas hipótesis (fraude, visión imaginativa, experiencia subjetiva, contagio, entusiasmo de la comunidad...) las cuales se destruyen unas a otras: para ser un fraude, la Resurrección da demasiadas fuerzas y demasiada eficacia histórica a aquellos pobres hombres. Para ser una simple proyección de las ideas apocalípticas de la época sobre el fin de los tiempos, la Resurrección efectúa en ellas una ruptura demasiado esencial: pues las esperanzas apocalípticas, con toda razón, no podían concebir la resurrección de uno solo aislado, sino que esperaban la resurrección, simultánea de todos al final. Para ser un contagio de experiencias subjetivas, hay que reconocer que las apariciones se presentan con una distancia espacial y temporal (¡a veces de años!) demasiado considerable para la inmediatez que pide este tipo de contagios... Pero, a su vez, lo que la ciencia puede constatar (v. gr., que aquellos hombres creían en la Resurrección; que estaban seguros de haber visto al Resucitado; que el testimonio de la tumba vacía no fue contradicho en Jerusalén: sólo se contradijo su significado—cf. Mt 28, 12-13—; que la tumba estuviera o no estuviera vacía; que todo aquello fue concebido por los discípulos como el comienzo de algo totalmente nuevo, único y digno de ser predicado al mundo entero; que nunca ni de nadie más se ha vuelto a dar un testimonio semejante...) todas estas cosas, en definitiva, no permiten probar la Resurrección de Jesús ni refutarla; afirmarla ni negarla. No es posible explicación definitiva sino sólo aceptación o rechazo del testimonio. Todo ello nos impide hablar de la Resurrección como un hecho histórico. Y no obstante hay ciertas razones que nos acercarían a ese lenguaje, a saber: no sólo que la Resurrección ha íenido ciertos reflejos positivos en la historia, y la toca en algunos de sus efectos, sino sobre todo el que aquellos hombres la concebían como un suceso real e independiente de su propia conciencia. Todo ello ha obligado al lenguaje teológico a crear una distinción entre *acontecimiento* y *suceso*

(Geschehen y *Ereignis)*[55], reservando este segundo para los hechos históricos y el primero para el hecho que siendo real es, sin embargo, metahistórico[56]. Esta distinción es fiel al presupuesto del Nuevo Testamento: que la Resurrección es algo único en la historia y, por tanto, no es nombrable por un lenguaje que siempre procede por comparación y universalización; de ahí la pluralidad de denominaciones ya citada. Y, al margen de la credibilidad de los testigos de la Resurrección, la historia misma parece corroborar ese presupuesto neotestamentario, en cuanto que nunca da otro testimonio (ni falso, ni autoengañado, ni verdadero) de una cosa como la Resurrección de Jesús. Testifica muchas muertes y quizás (aquí o allá) algunos sucesos extraordinarios y alguna reviviscencia. Pero sólo en Jesús de Nazaret se ha dicho que ocurriera algo con el contenido que el Nuevo Testamento da a su Resurrección. Esta unicidad merecería atención por sí misma.

Todo lo expuesto nos lleva a considerar cómo es posible el conocimiento de la Resurrección. Y, en primer lugar, debe haber quedado claro que el Resucitado, como perteneciente a la otra dimensión, escatológica, es incognoscible y sólo es accesible si El decide comunicarse. La estructura neotestamentaria de un conocimiento por apariciones-concedidas (eso es lo que significa el pasivo *ophté*—fue visto—usado en estos casos)[37] se ha mantenido concorde con este dato. Para un acontecimiento como la Resurrección sólo cabe el esquema aparición o testimonio. Pero si nosotros sólo accedemos al conocimiento de la Resurrección por el testimonio de otros, esto no significa que nuestra fe en la Resurrección de Jesús sea simple fe humana, como tanto parece temer W. Marxsen.

[55] Véase como ejemplo: P. SCHOONENBERG, *Ereignis und Geschehen. Einfache hermeneutische Uberlegungen zu einigen gegenwürtig diskutierten Fragen,* en *ZKT,* 90 (1968), 1-21, especialmente la tercera de las tesis propuestas.

[56] Lo expuesto en el texto hace ver por qué no es aceptable el lenguaje de W. PANNENBERG *(op. cit.,* 110 ss.) quien se empeña en hablar de la Resurrección de Jesús como un hecho histórico. Quizás se trata de algo más serio que una simple cuestión de léxico. Porque el mismo malentendido que comete PANNENBERG respecto del pasado, lo comete J. MIRANDA *(Marx y la Biblia, passim)* cuando se empeña en hablar del *Eschaton* como algo interior a la historia.

[57] 1 Cor 15, 5 y 6.

La fe en la Resurrección es de un orden distinto a lo que puede causar el testimonio humano, pues la Resurrección, por su misma naturaleza como acontecimiento escatológico, desborda la capacidad de lo que es testificable por la palabra humana. Por eso, el testimonio de los testigos, aunque necesario, no puede ser un factor *necesitante* para la fe en la Resurrección. Ello significa que la predicación sólo tiene un. carácter de invitación o de llamada, nunca de causa adecuada con la decisión de creer, en la cual intervienen otros varios factores confluyentes, sobrenaturales y naturales, entre ellos el contenido mismo de lo testificado y la interpelación que la misma Resurrección realiza por su vinculación con la estructura del hombre como principio esperanza. Los temores de Marxsen son justos, pero no pueden llevarnos a la soledad de una actitud catara. El cátaro, porque sabe que el amor es mucho más que la sexualidad, niega a ésta toda posibilidad de ser vehículo del amor. Marxsen parece algo así como un cátaro de la fe.

En segundo lugar, si la Resurrección pertenece a la Otra Dimensión que hemos tratado de describir, eso quiere decir también que ella no participa de la ambigüedad y la plurisignificabilidad de todos los hechos de nuestra historia (milagros incluidos). Como acontecimiento definitivo, escatológico, la Resurrección es intrínsecamente significante. Y si en ella coinciden hecho y significación, eso significa que conocimiento y fe coinciden también. Para el hombre de esta historia la Resurrección sólo puede ser creída. No cabe exigir un testimonio neutral objetando como invalidador el que sólo haya apariciones precisamente a creyentes. Esto cabría de un milagro, pero no de la Resurrección. En ella, la aparición misma crea al creyente. Sin duda cabe rechazar el testimonio del testigo, y hasta puede éste "no dar crédito a sus ojos" (Mt 28, 17; Lc 24, 38). Pero lo que no cabe es aceptar la realidad de la experiencia sólo como un dato neutro y previo que todavía no decide sobre fe e incredulidad. Por eso son vanos todos los intentos de determinar qué es lo que fueron las apariciones. Y por esto también no son posibles testigos neutrales sobre la Resurrección: conocerla equivale a creerla. Y también aquí la estructura de las narraciones neotestamentarias es concorde con lo que se deduce de la Realidad testificada aun cuando el interés apologético haría más fácil lo contrario.

Con ello podemos tomar posición definitiva frente a la visión bultmaniana del problema de la muerte-Resurrección que ya apuntaba en nuestro capítulo introductorio. Bultmann ha visto muy bien, en un momento en que los teólogos se perdían en las arenas de un desierto, que el centro del mensaje cristiano está en el significado escatológico de la muerte de Jesús. Ha llamado Resurrección a ese significado. Y ha insistido en que el significado de aquella muerte no es accesible a la historia: sólo se aprende en la predicación y sólo se sabe en la fe. Esto le ha permitido relativizar la importancia del Jesús histórico para la Cristología.

Pero Bultmann parece haber dado siempre por supuesto que el significado escalológico era algo separable del hecho real, no inmanente a él. Da la impresión de que Dios *se valía* de aquella muerte, tomaba ocasión de ella para reconciliar al mundo consigo. Pero como hubiese podido valerse de cualquier otra muerte o de cualquier otro suceso. En esta presuposición, Bultmann no logra orillar el peligro de nominalismo y juridicismo que amenazan a la actitud protestante 58.

Es muy cierto que la fe consiste en aceptar ese significado escatológico de la muerte de Jesús. Pero la "teología de la muerte de Dios" verá muy bien que tal significado, si se concibe como algo sobreañadido casualmente a la muerte de Jesús, resulta inaccesible aun para la misma fe: se convierte en un *dato nuevo,* en un hecho nuevo a investigar. Y la fe no afirma hechos, sino sentidos, según un presupuesto del mismo Bultmann. Por eso, la teología de la muerte de Dios no aceptará que su fe profese otro significado que el que sea inmanente a esa misma muerte de Jesús. Pero de esta manera reduce su significado al que pueda tener cualquier otra muerte: es hermosa, es ejemplar, enseña... Y con esto evacúa en realidad la unicidad de Jesús, reduciéndolo a la categoría de un ejemplo muy claro y que, de hecho, ha sido el determinante para muchos hombres. En mi opinión, la teología de la muerte de Dios es, en este punto, consecuencia de presupuestos no explicitados en las tesis de Bultmann, y de su ocasionalismo cristológico.

Frente a esto debe considerarse que el significado escatológico de la muerte de Jesús no es un significado que accidentalmente se le sobreañade y que no pertenece a ella (como un paño puede convertirse vg. en bandera), sino que es intrínseco a esa muerte. Ello no supone evacuar la ambigüedad y el escándalo de esa muerte sobre el que tanto hemos insistido. Pero sí que supone que la muerte de Jesús conecta con aquella Realidad-esencialmer.te-no-ambigua, en la que hecho y significación son lo mismo. Esto

[58] Cf. más adelante, cap. XIV pp. 611 ss. Es muy importante subrayar que hablamos de BULTMANN tal como de hecho se le ha entendido e interpretado. Pero debería quedar abierta la pregunta de si esa interpretación habitual responde, en realidad a lo que BULTMANN quería decir sobre la Resurrección. A veces hay motivos para dudarlo.

sólo es posible si la muerte de Jesús va a dar en la Resurrección. Por ser irrupción de la dimensión escatológica en nuestra historia, la Resurrección es, por sí misma, *hecho significante,* en el que la ambigüedad ya no es posible. Y a través de ella, la muerte es por sí misma reconciliadora. La pregunta que Bultmann no había querido contestar: Jesús ¿es el Hijo de Dios porque me salva o me salva porque es el Hijo de Dios?, puede quedar sin contestar si se plantea a ese nivel de la filiación, que es una categoría ulterior y más evolucionada. Pero no, si se erige esa falta de respuesta en ley de todo pensar teológico. Puesta al nivel más inmediato (el hecho salvador ¿es en sí mismo salvador o sólo lo llamamos así porque resulta salvador de hecho para nosotros?), la pregunta no puede quedar sin respuesta. El que la Cristología se vincule a Jesús de Nazaret sólo como algo que, *de hecho,* es así, o como algo que *necesariamente* ha de ser así, pone en juego, en el fondo, la verdad misma del Dios que se comunica en Jesús.

Muerte y Resurrección no son, por tanto, una historia a la que se añade una metahistoria, sino que son, a la vez, historia y metahistoria y, en este sentido, presencia de la Escatología en la historia o abertura de la historia a la Escatología. Son un suceso singular, acaecido y testificado una vez concreta. Pero, dentro de su unicidad, con valor para la totalidad de la historia, porque cambia el rumbo y el sentido de ésta. Porque un encuentro de la historia con la Escatología no puede acaecer fortuitamente como el choque de dos meteoritos, sino por voluntad y designio de Dios, Padre y Señor de la historia. Implica necesariamente la llamada a la creación a participar en la Resurrección de Jesús (Rom 8, 18 ss) y con ello el nacimiento de la misión de la Iglesia (las apariciones del Resucitado son, por eso, todas ellas misioneras) y el nacimiento de la fe.

Decimos que el encuentro de la Escatología con la historia cambia el rumbo y el sentido de ésta, porque Escatología no quiere decir solamente un final, en cuanto éste es un fin temporal (lo último), sino que habla principalmente de un final *cualitativo:* aquello que es por sí mismo insuperable y por eso definitivo. Al hablar de Escatología queremos decir que la definitividad se concibe como meta de la historia. Y al hablar de la irrupción de la Escatología en la Resurrección de Jesús, queremos decir que esta meta de la definitividad está ya activamente trabajando en la historia.

Hay un documento en el Nuevo Testamento que ha articu-

lado concienzudamente y con una naturalidad llamativa esta visión de la Resurrección como irrupción de la Escatología. Se trata de la carta a los Hebreos. Vale la pena que nos detengamos a considerarla más de cerca para completar lo que hasta ahora hemos expuesto con un lenguaje demasiado abstracto y poco bíblico [59].

La Resurrección en la carta a los Hebreos.

El hecho de que haya ocurrido un acontecimiento como la muerte y Resurrección de Jesús es para el autor de la carta el punto de partida desde el que habla y sin el cual es incomprensible su escrito. En efecto:

a) Precisamente porque la carta está toda ella montada sobre el binomio Muerte-Resurrección, comienza por calificar a nuestro tiempo como "el fin de los tiempos ya presente" (1, *2: ep'eschatou ton hemerón tontón),* contraponiéndolo a toda la historia anterior, en la cual el acceso a Dios se había hecho en formas nunca definitivas ni reales, siempre renovadas por ello (1, 1: *polymerós kai polytropós),* pero siempre en sombras. Hoy está probado que la contraposición que constantemente afluye en la carta entre el *typos* o *hypodeigma,* por un lado, y las realidades auténticas, por otro, no proviene de influjos filonianos o platónicos y no debe entenderse con un esquema de reproducción simultánea, sino con un esquema

[59] Esta **total** alteridad de la Resurrección, que hemos tratado de describir, es lo **que** hace de ella una "realidad pluridimensional" que no puede ser abarcada adecuadamente. B. KLAPPERT ha visto en esta pluridimensionalidad de la Resurrección, una razón de las diferentes posiciones frente a ella y, a la vez, una posibilidad de clasificar dichas posiciones. Así insinúa los siguientes niveles:

histórico (Pannenberg): la Resurrección es un acontecimiento real (Lc 24, 34); *soteriológico* (Barth); la R. lleva a cabo la reconciliación (Rom 4, 25); *escatológico* (Moltmann): la R. abre el futuro de la plenitud (1 Cor 15, 13-20); *kerygmatico* (Bultmann, Marxsen): la R. inaugura la predicación (1 Cor 15, 12); *antropológico* (Ebeling): la R. funda la fe como autocomprensión del hombre (1 Cor 15, 14); *teológico* (Schlier): la R. habla sin más de Dios (Rom 4, 17 y 24); *cósmico* (Kasemann, etc.): la R. engloba la totalidad de la creación (1 Cor 15, 24).

Véase el excelente prólogo a la obra antología *Diskussion um Kreuz und Aufcrstehung,* Aussaat Wuppertal, 1967. Este prólogo nos parece uno de los mejores escritos que conocemos sobre la Resurrección.

temporalmente distendido, como anticipo, etc. (cf. 10, 1: sombra... del futuro)[60].

b) Esta Muerte-Resurrección recibe en la carta diversos nombres. Pero lo fundamental para el autor es que el sujeto de ella era un hombre de esta historia: procede de nuestra misma raza (2, 11), tiene que ser en todo igual a nosotros hasta poder ser llamado hermano nuestro (2, 11.17), es como nosotros inferior y superior a los ángeles (2, 5 ss), conoce como nosotros la tentación y el llanto (5, 7) y no es alguien que inspire una sensación de lejanía o distancia, puesto que (salvo en el pecado) es exactamente como nosotros (4, 16).

Pues bien: de este hombre de nuestra raza se predica un suceso que ha ocurrido en la historia una única vez *(apax:* 9, 26.28) y de esta vez para todas de forma que es por sí mismo irrevocable *(ephapax: 7, 27;* 9, 12). Ese hombre de nuestra raza ha atravesado la barrera que nos separa del Absoluto (4, 14), ha entrado en los cielos (el autor gusta de las metáforas locales las cuales, no obstante, deben ser entendidas más allá de su significado local: el cielo como lugar lo crea la misma Resurrección). Ese hombre de nuestra raza se ha "sentado a la diestra de Dios" (1, 3; 10, 12; 12, 2...), expresión que también pretende ser liberada de su significado local y quiere decir: ha alcanzado el rango ontológico o la dimensión de la Divinidad. El hecho de que tengamos alguien de nosotros que ha realizado este acceso a Dios, es para la carta el punto clave de toda su enseñanza (8, 1): en este hecho, toda nuestra historia entra en contacto con una dimensión distinta que ha de guiar su marcha (3, 7 ss). Este contacto no se hace, desde luego, por la fuerza misma de esta historia: el autor presupone la misma inaccesibilidad de Dios a que aludíamos en la nota 53 (y que una teología natural ha debilitado entre nosotros excesivamente). En el punto de partida de su enseñanza está el que la iniciativa es de Dios, que "Dios ha hablado" (1, 2). El es quien se ha comunicado: esa Escatología de que habla es la *voluntas Déi* (10, 5). Y por eso, aquél de nuestra raza y

[60] Cf. A. VANHOYE, *Situation du Christ,* Cerf 1969. B. KLAPPERT, *Die Eschatologie des Hebráerbriefes,* Kaiser 1969. En contra E. KASEMANN, *Das wandernde Gottesvolk,* Vandenhoeck, Góttingen 1939.

nuestra historia que ha logrado atravesar la barrera que nos separa de la Divinidad era, a la vez, huella e impronta de Esta (1, 3).

c) Y esta acción de entablar contacto, verificada en la Muerte-Resurrección de Jesús, es, para el autor de la carta, lo que constituye a Este en sacerdote. Por ello Jesús posee el único verdadero sacerdocio y la única verdadera mediación que se han dado en la historia. El autor lo designa con el mismo vocablo que en los LXX designaba la "consagración sacerdotal" de los antiguos sacerdotes *(teleioun,* que traduce el hebreo *mille-yad,* llenar la mano)[61]. La Resurrección es la única verdadera consagración sacerdotal, porque es la única que de veras transforma (diviniza) al consagrado, poniendo así de relieve la mentira de todas las consagraciones antiguas, que sólo fueron intentos fallidos, sombras, prenuncios, etc.

De esta centralidad del hecho de la Resurrección va a sacar el autor un par de consecuencias:

a) La primera de ellas es la supresión de todas las *mediaciones religiosas* en la vida de los hombres: el templo como "casa de Dios", el santuario en el cual sólo Cristo ha conseguido entrar (9, 12),. el sacrificio que sólo en Cristo ha sido verdaderamente *sacrum-faciens* (9, 13-14), el sacerdocio que en la tierra no tiene sentido porque el hombre por sus solas fuerzas es incapaz de hacer u ofrecer nada que llegue de veras hasta la Divinidad (8, 3), los bienes que la religión pretende aportar y que no los aporta sino en sombras (9, 11), las purificaciones, los ritos... en todas estas mediaciones religiosas, el autor de la carta no verá medios de acceder a Dios, sino expresiones de la imposibilidad de llegar hasta El (7, 18-19; 8, 5-7; 9, 8-10). Son, como los ídolos paganos, "obra de manos humanas".

Todas estas cosas han hallado en Jesús, en su Muerte y Resurrección, a la vez su verdadera realidad y su supresión. En esa Muerte-Resurrección han sido definitivamente sustitui-

[61] Cf. A. VANHOYE, *Texttis de Sacerdotio Christi in cplstula ail Haebreos,* **P.I.B.** Roma 1969; *Situalion du Christ,* pp. 325 ss.

das por lo único que todas esas realidades intentaron dar y lo único que no consiguieron: un corazón humano que no sea "carnal", que sea capaz de amar porque el ser de Dios (que es Amor) está inscrito en él (8, 10 ss) y una vida de hombre que no sea pecado sino vida de Dios, porque se verifica en la total donación de sí. Con ello la situación del hombre respecto a Dios ha quedado cambiada: la idea de religión, en cuanto expresa el imposible intento humano de buscar a tientas un Dios al que nunca puede alcanzar, se ve sustituida por la de Alianza, concepto que expresa *la realidad* de una verdadera relación entre Dios y el hombre, inaugurada en Cristo. El concepto lo toma el autor del Antiguo Testamento, pero haciendo con él lo mismo que con todas las demás mediaciones religiosas: expresa la destrucción de la alianza antigua (que queda relegada al rango de "religión") y la consecución del fallido intento de aquélla en la Muerte-Resurrección de Cristo.

El autor de Hebreos va tan adelante en esa supresión de las mediaciones religiosas, que parece considerar al pecado como imposible en lo futuro. Su escatología se anticipa hasta tal punto que el Espíritu Santo, como impulsor del lento movimiento de esa semilla en la historia, ya no tiene cabida en la carta. La Iglesia hará después la experiencia del peligro de una excesiva impaciencia en este punto, porque de hecho el pecado sigue presente en ella (y en algún momento se adivina ya cierto desconcierto en el autor de la carta ante esta constatación. Cf. 3, 13 - 4, 13; 6, 4-8; 10, 18.26-31). Ello deja abierta la cuestión de hasta qué punto cabe en esta Iglesia (que nace sí de la irrupción de la Escatología, pero que todavía no es la Escatología misma) una "recuperación" de ciertas mediaciones religiosas, que se diferenciarían de las anteriores por una aguda conciencia de su *interinidad,* en vez de la conciencia de su necesidad con que las afirmó el Antiguo Testamento o la religión en general. Es decir, por tanto, como recuperación v no como recaída en ellas. Al final del capítulo habrá que volver sobre este punto.

Y consecuencia de ser el "hecho escatológico" es que la Muerte-Resurrección es el único hecho *sagrado* de la historia. Y toda la falsa sacralidad de lo demás (templos, personas, acciones, objetos... que "no llegan a Dios") queda patente a pesar de los esfuerzos de ciertos responsables por mantenerla,

para asegurarse con ello una posición de privilegio o para tener asegurada la tranquilidad.

b) Esta "acción-definitiva" de la Muerte-Resurrección, en cuanto acaecida a partir de nuestra historia y en uno de nosotros, es fundamento de la entrega al "linaje de Abraham" (2, 16) de la ciudad futura *(oikoumené é mellousa:* 2, 5). La "ciudad futura" no ha sido entregada a los ángeles, sino a ese ser disminuido por debajo de ellos pero destinado a ser señor de todas las obras de Dios. Este destino suscita la admiración del autor (2, 4 ss) y fundamenta, a la vez, la actitud humana que resume toda la exhortación de la carta: la de esperanza. Fe y esperanza casi se identifican en el autor de esta carta: como "verdad de lo que no se ve" la fe es "garantía de lo que se espera" (11, 1). Lo que cree el creyente es que ese acceso a Dios le ha sido dado en la Muerte-Resurrección de Jesús, y, consiguientemente, camina hacia El. La vida cristiana es calificada preferentemente con términos que indican marcha hacia, empresa, etc. Está tipificada en Abraham, que se puso en marcha hacia el mundo que había de recibir como herencia, sin saber a dónde iba (11, 8); y se mueve siempre a partir de un norte que la orienta.

Esta ciudad futura se caracteriza:

Negativamente, por la destrucción de todos los poderes que esclavizan al hombre y sobre todo del principal y representante de todos ellos, que es la muerte (2, 15-16). Significa así la consecución de un verdadero cambio en la condición humana : la verdad de esta vida *(apokeitai:* 9, 28) que es un ser-para-la-muerte, queda convertida en una nueva verdad, porque se transforma ese morir humano que, de ser entrada en la conr dena, pasará a ser entrada en la Vida (9, 27-28).

Positivamente, por el establecimiento de todos los hombres en la filiación (2, 14): una nueva condición, diversa de la condición actual, y que se le dará al hombre como una consumación de su ser humano: una *teleiosis* que es extensión de la *teleiosis* de Cristo [62].

"- Véase los textos citados en el cap. II, apartado 1.', nota 22.

Establecido así el hecho escatológico y su significado, queda una consideración que es de importancia vital para el autor de la carta.

Esa irrupción de la dimensión de lo Definitivo en nuestra historia se ha verificado—asombrosa y paradójicamente—por la aceptación hasta el fondo de la condición de esta dimensión. Se ha verificado *dia pathemata,* y esto es lo que mueve al autor a una admiración incontenida: ¡ha sido realmente digno de una sabiduría como la de Dios! *(eprepen gar:* 2, 10). Hebreos funde con ello a Marcos y Juan en su visión de la Muerte y Resurrección: la expresión del máximo y aterrador silencio de Dios en la condición humana, que hace a ésta radicalmente cuestionable y que era para Marcos la muerte de Jesús, se convertirá en el medio *(dia)* por el que ese silencio queda desvelado y Dios habla (1, 3). Esa aceptación tan radical de esta existencia cuestionable (que al ser aceptada implica que se está llamando "Padre" a la dimensión última que sostiene esta realidad) es para el autor de Hebreos algo inaccesible a las fuerzas del hombre, porque sólo puede ser fruto de un amor como puede poseer quien de veras es Hijo. Jesús la hará, pero la hará "por el Espíritu Eterno" (9, 14), expresión que designa a la vez al Espíritu Santo (a la fuerza del amor de Dios) y al espíritu humano de Jesús. Y la hará a costa de lágrimas y de súplicas en una oración que sólo es oída en su aparente negativa (5, 7 ss): Jesús ruega al que puede librarle de la muerte y es oído precisamente en cuanto que acepta esa muerte *(apo tés eulabeias);* aceptación que se convierte en la liberación de la muerte, en la *teleiosis* de Cristo *(kai teleiótheis, egeneto...:* 5, 9). Así Jesús, que es el Hijo, aprende la obediencia; vale decir: aprende el destino humano. Lo aprende aunque es Hijo; pero puede aprenderlo sólo porque es Hijo, es decir: porque posee la fuerza-de-amor del Espíritu. Y en este aprenderlo, Jesús lo realiza de veras, por cuanto la verdad original de ese destino era no ser destino de muerte sino de vida. Era llegar a esa transformación a que sólo en Jesús ha llegado.

Y es que, con esta aceptación, Jesús ha transformado el sentido de la religiosidad humana al poner en lugar de las ofrendas típicas de la religión la ofrenda de sí mismo y de su propia vida. Por eso insiste tantas veces el autor en este punto: se ofreció a sí mismo (9, 14). Esto es lo que vincula la

muerte de Cristo a su Resurrección y lo que hace de esa Muerte-Resurrección la entrada en la dimensión de lo definitivo.

4. LA RESURRECCIÓN COMO UTOPÍA HUMANA

La consideración de la carta a los Hebreos ha puesto de relieve un aspecto que nuestra reflexión anterior no había subrayado bastante: la repercusión del hecho escatológico en la historia humana, la extensión de lo ocurrido en Jesús a toda la "descendencia de Abraham" o, con terminología de la carta, la vinculación intrínseca entre la *teleiósis* de Cristo y la *teleiósis* del hombre, entre la novedad del hombre Jesucristo y la nueva humanidad. Con ello abordamos un aspecto nuevo de la Resurrección: su carácter soteriológico.

La Resurrección de Jesús como "primicia".

Este carácter soteriológico de la Resurrección de Jesús ha sido expresado por Pablo con una fórmula que merece una consideración más atenta: él término *primicias (aparché:* 1 Cor 15, 20 y 23) que él mismo parafrasea a continuación: primicias significa que por *un* hombre ha venido la resurrección de *los* muertos (en plural: 15, 21) y que en Cristo serán *todos* llevados a la vida (15, 22).

El término está tomado del lenguaje cúltico: la oferta de la primera parte de la cosecha significaba la oferta de toda ésta; la oferta de los primogénitos significaba la de todo el rebaño, y la de una parte de la masa o de la copa ("libación", que en griego es la misma palabra *aparché)* significaba la de todo el banquete. Con este concepto puede argumentar Pablo en otra ocasión que el pueblo judío se salvará porque Abraham y los Padres son su "libación": si la libación es santa, también lo es la masa (Rom 11, 10).

Lo específico del uso paulino del término será, sin embargo, la siguiente inversión del concepto: las primicias no se van a referir al don del hombre a los dioses (como era su uso veterotestamentario y religioso en general), sino al don de Dios al hombre. Así en Rom 8, 23: "tenemos las primicias del Espíritu" quiere decir que lo tendremos todo (cf. vv. 18-25). Y

así llegamos a nuestro texto en el que Jesús Resucitado es "primicia de los que duermen", es decir: el don de la resurrección de todos los muertos.

Al hacer esta inversión, el concepto de primicias se ha enriquecido con un nuevo matiz, que es el de la tensión temporal o dinámica. La Resurrección de Jesús no sólo "representa" (fictivamente) a todas las resurrecciones, sino que las precede, es decir: abre el Futuro en cuanto futuro de vida, y no meramente en cuanto simple tiempo por llegar. Lo definitivo se ha hecho futuro y la utopía se ha hecho promesa. Por eso, como veremos después, Cristo al resucitar se hace "primogénito" : en la terminología antigua lo característico del primogénito es que él es el que "abre el seno", la matriz del Absoluto desde la que nace el Resucitado.

Sólo así se comprende la forma de argumentar, aparentemente ilógica, de todo este capítulo 15 de la 1 Cor: si no hay resurrección de los muertos, tampoco resucitó Cristo (v. 13). Pablo no argumenta a partir de un principio filosófico inconcuso de que los muertos resucitan (¡esto sería lo más lejano a él!), sino a partir de la relación Cristo-nosotros o primicias-cosecha. El dato desde el que se argumenta es que Cristo Resucitado es nuestra primicia en el sentido dicho. Y entonces arguye: si no hay resurrección, luego ni Cristo ha resucitado; significando: si no hay cosecha, es que tampoco ha habido primicias, puesto que en ellas ha de estar toda la cosecha. Pero si hubo primicias, ya está segura la cosecha. Por eso sigue: si Cristo no resucitó, somos los más desgraciados de los hombres.

Desde esta relación entre la Resurrección de Jesús y la nuestra, K. Barth ha podido escribir con toda razón que "Cristo Resucitado es todavía futuro para sí mismo"[63]. Y este carácter soteriológico de la Resurrección de Jesús nos lleva a considerar un poco más de cerca el contenido de esa humanidad nueva aparecida en el Resucitado e inseminada' con El en el seno de la vieja humanidad. Pablo la caracteriza como humanidad en posesión de una triple liberación: la del pecado, de la ley y de la muerte. Y quizás cabe decir, esquematizando un poco, que si la liberación del pecado polariza

" *Kirchliche Dogmatik* IV, 3, 378 y 385.

los aspectos personales de la humanidad liberada, la liberación de la ley atiende a sus aspectos comunitarios, y la liberación de la muerte recoge los aspectos temporales e históricos de la comunidad humana.

La liberación del Pecado, la Ley y la Muerte.

a) Para entender lo que quiere decir Pablo con la liberación del pecado hay que empezar por entender el pecado como él lo entiende. Ahora bien: Pablo distingue entre *el* pecado *(he hamartía)* y las transgresiones *(paraptómata)* o *los* pecados concretos que van corrompiendo la historia. El pecado, en cuanto distinto de las corrupciones o alienaciones concretas, es más bien el principio de corruptibilidad. Y el sentido de la liberación del pecado lo encontramos en la fórmula paulina: vestirse de incorruptibilidad (1 Cor 15, 53). Nos remite, por tanto, a una vida que no sea problemática ni degradable, que no esté en perenne puesta en juego. No se trata pues de la simple eliminación de las alienaciones concretas intrahistóricas, sino de la causa más radical que hizo posible la aparición de la alienación primera (llámesela económica si se quiere) y de todas las sucesivas. Causa más radical que, precisamente por eso, no llega a ser eliminada con la simple eliminación de las alienaciones históricas (es decir: no se elimina con un simple "cambio de estructuras", puesto que ella es lo que hizo posible que las estructuras se degradaran). Y al no ser eliminada, mantiene la posibilidad de degradación de toda conquista histórica y con ella el carácter "problemático" de toda vida humana a que acabamos de aludir [64]. Pablo habla pues de una fuerza interior al hombre y posesionada de él, especie de solidaridad con el mal, distinta de los límites de nuestra debilidad, capaz de crecer, siempre activa, y que produce *los* pecados, pero que no deja de ser real aun cuando éstos no aparecen. Se trata de una concepción que tiene un paralelismo sorprendente con modernas concepciones de la culpa, que hablan de opciones fundamentales, existencias inauténticas, actitudes de *mauvcñse foi,* etc. Y que descubre cuántas veces las decisiones están misteriosamente tomadas mucho antes que aparezcan

Aludido también más arriba en p, 153.

las obras, por lo que la culpabilidad no suele ser algo puntual, circunscribible a un *hic et nunc,* sino algo intrínsecamente histórico. La antigua teología hablaba de esta liberación del pecado como de una "confirmación en gracia", y la expresión puede ser válida para nosotros, para comprender que se trata de una liberación de la *hamartía* y no de una simple supresión de las *paraptómata.*

b) Si para hablar de la liberación del pecado nos han sido útiles categorías del pensar existencial, para explicar la liberación de la ley puede servirnos la curiosa analogía que se da entre dos conceptos paulinos y otros dos conceptos del joven Marx[65].

Marx define al hombre como "ser de necesidades", y cree que la sociedad comunista podrá ser paradisíaca porque la eliminación de las alienaciones habrá producido una identificación entre el ser individual y el ser genérico del hombre[66]. Pablo cree que el hombre es un "ser carnal" y que la Resurrección, por debajo de la identidad personal que perdura, supone una transformación asombrosa del hombre, que lo convierte en "cuerpo espiritual" *(soma pneumatikon,* 1 Cor 15, 44). Ambos conceptos poseen un sorprendente paralelismo. El carácter "carnal" del hombre como ser de necesidades, hace que toda comunidad realizada sea imposible, y que la comunidad se convierta en fuente de conflictos por confluencia de subjetividades. El hombre arbitra entonces la ley como medio para intentar construir la comunidad. Pero cuando el hombre echa mano de ella, la ley se revela como destructora de la comunidad : se le convierte en la "fuerza del pecado" (1 Cor 15, 56). Por eso Marx tiene toda la razón al confesar que él no ha crea-

[65] Aquí, evidentemente, no entramos en la célebre polémica marxísta sobre la ruptura entre el Marx joven y el maduro y, por consiguiente, en la cuestión de si el marxismo es un humanismo o una simple ciencia estructural. Comprendemos el interés de muchos marxistas por afirmar la ruptura entre los dos Marx: ello es la única manera de liberar al marxismo de su carácter teológico al que nos referimos en otra ocasión. Pero tales marxistas deberían pensar que, de esa manera, han desligado para siempre al marxismo de su carácter ateo: ya que una ciencia histórica atea tiene tanto sentido como una geografía atea o una zoología atea.

[66] Cf. vg. *Manuscritos,* Alianza Editorial, Madrid 1970, pp. 111 ss. 146 y siguientes.

do la lucha de clases: no ha hecho más que leerla en la historia de la comunidad humana la cual ha sido, desde que existe, historia de la lucha de clases. La ley, como fuerza del pecado, es instrumento de la dominación de una clase sobre otra. Y por eso Marx establece la identificación entre el ser individual y el ser genérico del hombre, como medio para poder afirmar el fin de la dictadura del proletariado y el -carácter interino de ésta (ya que de lo contrario, una dictadura eternizada llevaría sólo a una perpetuación de la lucha de clases, invirtiendo simplemente los polos en vez de llegar a su superación en la sociedad sin clases).

Pablo, por su parte, habla del *soma pneumatikon.* La expresión resulta un poco bizarra, pero sólo la entenderemos si logramos mantener su armonía de contrarios. Y una buena traducción de ese cuerpo espiritual sería la afirmación de que *el Resucitado posee una individualidad tal que no es individualidad limitante sino individualidad comunitaria.* Esta es la diferencia entre un "cuerpo carnal" y un cuerpo espiritual. El *soma* no alude en Pablo a la "parte" material del hombre, que es como lo entendemos nosotros, sino que equivale a la persona o individuo humano en cuanto es *sujeto de comunicación* con otros[67]. *Y,* de hecho, es a través de nuestro cuerpo como podemos comunicarnos con otros. Ahora bien: esta posibilidad de comunicación que el cuerpo da al hombre, la limita a la vez y la falsifica el mismo cuerpo, por su cerrazón sobre sí, por el carácter individual de sus exigencias y de sus necesidades imperiosas e impositivas (cf. Rom 7), en una palabra, por su carácter "carnal". El Espíritu, por el contrario, es en toda la Biblia, a la vez que principio de santidad y principio de comunicación de vida, un principio de universalización, de presencia absoluta más allá del tiempo y del espacio[68]: el Espíritu llena la totalidad del universo y cohesiona todas las cosas (Sab 1, 7; Sal 138, 7). Ahora bien: el Señor Resucitado es Espíritu (2 Cor 3, 17)[69]. El cuerpo del Resucitado, sin perder

Cf. Rom 12, 1 que la mayoría de las versiones traducen como "vuestras personas" (vg. la versión ecuménica de Herder, 1968). ítem Fil 1, 20.

Con ello ya se ve que el *soma pneumatikon* engloba propiamente la triple liberación de que estamos tratando, aunque nosotros hemos preferido vincularlo expresamente a la segunda.

Sobre este texto véase más adelante p. 299.

su individualidad, tiene, por tanto, un cierto carácter universal, ha adquirido un tipo de existencia que es intrínsecamente comunitaria. Por eso el Resucitado, como aún hemos de ver, lo llena todo y lo recapitula todo. Gregorio de Nisa hablará del cuerpo del Resucitado como espíritu derramado en la historia [70]. Esta es la razón de esa vinculación intrínseca con todos nosotros, que expresamos al hablar de las primicias. Por eso, la vida del Resucitado ya no es "vida vivida" *(anima vivens,* 1 Cor 15, 45) como el sorbo que uno se apropia, sino que es vida vivificadora *(spiritus vivificans,* ibíd.) como la fuente es donación del agua que brota de ella. "Si Pablo dice que el hombre, por la resurrección, se transformó en cuerpo espiritual, esto significa: la personalidad humana, a partir de ahora, es totalmente comunión, apertura, comunicación con Dios, con los otros y con el mundo" [71]. En esta identidad entre ser individual y ser comunitario se ha dado de veras la superación definitiva, no provisional, de toda ley y la realización de la comunidad humana. Es sorprendente el paralelismo de estas ideas con las de Marx, y mucho más dado el temperamento "poco marxista" que parece debió de tener Pablo. La única diferencia es que Marx las concibe como una posibilidad de la historia, y Pablo no. Pero esto no porque las conciba como algo que viene sólo "después de la muerte", puesto que Pablo hace expresamente la hipótesis de alguien que no muera (1 Cor 15, 51 y 53). Pablo las concibe como algo que viene únicamente de Dios: por eso, aun en la hipótesis de alguien que no muera, éste "habrá de ser transformado" *(ibíd.).*

c) Queda finalmente la esclavitud de la muerte que es, para Pablo, "el último enemigo" (1 Cor 15, 26), aquel cuya victoria parece más inapelable (15, 55) y tan implacable que, en definitiva, explica la aceptación por el hombre de las otras dos esclavitudes, las cuales brotan como estímulos desatados por la superioridad de la muerte sobre el hombre *(ibíd.* 15, 56): la muerte cuestiona el sentido de la vida y, por tanto, el sentido de toda lucha en la vida humana. Pero este punto es pre-

[70] Véase también (sobre K. Barth): F. MARQUARDT, *Theologie und Sozialismus,* Kaiser, München 1972, pp. 106-113 (Das Subjekt von Neuen).
[71] L. BOFF, *A ressurreicáo de Cristo...* Vozes, Petropolis 1972, p. 74.

ciso aclararlo para no dar la impresión de que se hace de la muerte un simple problema de individualismo burgués, que desconoce el valor de la generosidad y la entrega de la vida. Y para ello otra vez nos resulta especialmente apta una categoría marxista que es la categoría del trabajo.

Uno de los mayores problemas a que se ven enfrentados todos los pensamientos que giran sobre la historia, es lo que podemos llamar el dilema de la ambigüedad del futuro. Si el futuro no es ambiguo, sino que está infaliblemente garantizado, se degenera en un mecanicismo histórico (del que también sé acusó, v. gr., a Teilhard de Chardin a pesar de los esfuerzos de éste por mostrar que la evolución había de dejar de ser una fuerza ciega e instintiva de la naturaleza, para pasar a ser pilotada por el hombre). Ahora bien: todo mecanicismo histórico elimina a la larga el esfuerzo humano, estimulando la pereza histórica: si el éxito está garantizado de todas maneras, ¿para qué comprometerse, salvo allí donde ese compromiso puede fructificar en los intereses *personales* inmediatos? Y si, por el contrario, se acepta la ambigüedad del futuro, hay que contar seriamente con la posibilidad del fracaso. Ello permite entonces, sin ninguna duda, una interpelación más seria a la conciencia *moral* del hombre y una introducción de las categorías de responsabilidad y obligación. Esta era, por ejemplo, la postura de Rosa Luxemburgo frente a la concepción mecanicista de la segunda Internacional[72]. La liberación humana ya no es entonces fruto de una infalible energía biológica, como las peras o los melones, sino que es fruto del trabajo humano: de la relación del hombre con la historia y la naturaleza para dominarlas y hacerlas suyas: para humanizarlas (Gen 1, 28).

Pero desde el momento en que se concibe la liberación en analogía con el trabajo humano, surge en ella el problema de la misma alienación fundamental que Marx descubrió en las actuales condiciones del trabajo: el hombre labora la naturaleza y la vence, pero es desposeído del fruto de BU trabajo en beneficio de otro. Con ello, en lugar de realizarse en él, se aliena. Igualmente, con la muerte, el revolucionario queda des-

[72] Cf. P. DOGNIN, *Marx ante el pasado y porvenir de la Humanidad,* en *Teol. y Vida* 13 (1972), p. 223.

poseído del fruto de su trabajo-en-la-historia, del que, en el mejor de los casos, sólo disfrutará una casta de privilegiados que no tienen más mérito para ello que el de haber nacido en otro tiempo: el esquema de "unos a costa de los otros" se mantiene. El trabajo intrahistórico se convierte así en una tarea alienante porque al hombre le es negada la posesión de sus frutos; .y ello lleva al revolucionario (siguiendo exactamente el mismo proceso descubierto por Marx) a mitigar su alienación con los opios (religiosos también porque sólo son creídos dogmáticamente y a veces a costa de huir de la realidad) de un éxito muy cercano, y tan próximo que todavía podrá ser palpado por él. Pero la historia se encarga de mostrar cuánto tiene esta creencia de fenómeno de espejismo: cuando se llega allí el desierto continúa, y hay que seguir trabajando para los que vendrán después.

Este es el sentido de la esclavitud paulina de la muerte, y por eso nuestro autor ha podido escribir que las esclavitudes del pecado y la ley no son más que consecuencias de esa esclavitud. Y aquí pensamos que aparece el sentido de la resurrección como liberación de la muerte. La resurrección implica una victoria sobre ese dilema de la historia. Por eso ha podido escribir, con lucidez absoluta, el marxista Garaudy:

> "Cada uno de mis actos liberadores y creadores implica el postulado de la resurrección, pero más que ningún otro el acto revolucionario. Porque si soy revolucionario, esto significa que yo creo que la vida tiene un sentido para todos. ¿Cómo podría yo hablar de un proyecto global para la humanidad, de un sentido para la Historia, mientras que millares de millones de hombres en el pasado han sido excluidos de él, han vivido y han muerto..., sin que su vida y su muerte hayan tenido un sentido? ¿Cómo podría yo proponer que otras existencias se sacrifiquen para que nazca esta realidad nueva, si no creyera que esta realidad nueva las contiene a todas y las prolonga, o sea que ellos viven y resucitan en ella? O mi ideal del socialismo futuro es una abstracción, que deja a los elegidos futuros una posible victoria hecha a base del aniquilamiento de las multitudes, o todo sucede como si mi acción se fundara sobre la fe en la resurrección de los muertos. Este es el postulado implícito de toda acción revolucionaria y, más generalmente, de toda acción creadora"[73].

[73] Cf. entre otros lugares: *Revolution ais Akt des Glauhens,* en *Ev. Kom.* 6 (1973), p. 343.

Un análisis parecido podría llevarse a cabo a partir del amor humano y, por tanto, de la muerte de los seres queridos. El amor es tal que cuando se ha amado de veras a una persona no puede uno resignarse a su muerte. Y por ello la muerte pone en cuestión la posibilidad misma del amor humano total como pone en cuestión la posibilidad del trabajo intrahistórico. Amar absolutamente a pesar de todo o significa, en definitiva, un dulce engaño del hombre o significa, otra vez con Garaudy, estar estableciendo el postulado de la resurrección. He aquí el sentido de la resurrección como liberación de la muerte.

En el fondo, pues, la predicación de la resurrección aunque anuncia algo inaudito e impostulable, se encuentra inserta dentro de unas coordenadas que Marx había captado con innegable profundidad y había erigido en el postulado último y en punto de partida de su pensar, a saber: que la liberación de la alienación humana no puede ser sólo *subjetiva*, que para ser liberación verdadera ha de darse también en el terreno de lo *objetivo*, es decir, que en la dimensión última del. ser, lo ético se identifica con lo ontológico y no es contradicho por éste; en la dimensión última, el ser y el deber-ser coinciden, y por eso el deber-ser no es un puro engaño subjetivo. Morir gratuitamente por *pura* generosidad subjetiva, si esta muerte no sirve objetivamente para nada, no llega a realizar al hombre. Y la duda sobre esta utilidad es intrínseca a la muerte de todos los mitos humanos, llámense Lutero King o Che Guevara, exactamente como afectaba a la muerte del Maestro, para los discípulos del Nazareno. Si se apela a la *pura* generosidad subjetiva, como criterio *último* de realización humana, se corre el riesgo de paralizar la historia, porq'ue no se ha superado el estadio de las célebres prostitutas de Dostoyevski, autodegradadas por amor a los suyos, o el del obrero bondadoso y resignado con su suerte, que sirve generosa y desinteresadamente a su patrón. Marx se ha negado, con razón, a llamar a eso humanidad realizada. Para él, en la dimensión última del ser han de coincidir generosidad y éxito, y por eso puede postular que el mundo y la historia sean de otra manera.

Pero entonces queda una objeción. Este principio de la identidad entre realización subjetiva y realización objetiva, ¿no parece contradecir a lo que antes dijimos? ¿No nos lleva a recaer en el clásico egoísmo del que trabaja "por el premio"?

¿No elimina la posibilidad de la responsabilidad moral, la generosidad verdadera y la experiencia del fracaso a asumir, ya comentada? Actuar por el fruto ya no es actuar por amor, y por tanto no es auténticamente humano. Más aún: hacer la revolución "en provecho propio" ¿no es degenerar en el principio capitalista del lucro y la ganancia, según el cual el hombre ha de servirse a sí mismo, y no a la humanidad o a la historia?

Pensamos que es así cuando se hace de la Escatología *una posibilidad de la historia.* Pero no cuándo, como en el caso de la Resurrección, ésta es confesada como algo inasequible al hombre, como utopía. La predicación de la resurrección hace que el principio de la identidad entre realización subjetiva y realización objetiva del hombre nunca pueda ser palpado, experimentado y apresado por éste. Al hombre no le queda más que la puesta en juego de sí mismo en la apuesta confiada. Con ello, el anuncio neotestamentario de la Resurrección nó elimina nada del riesgo, de la generosidad del compromiso, de la renuncia a palpar los frutos, de la posibilidad del fracaso intrahistórico. Sólo le dice al hombre que una vez, en la historia, se han producido unos hechos que fueron leídos e interpretados como el anuncio de que, en la dimensión Ultima del ser, la realización subjetiva y la realización objetiva coinciden. Y con ello da al hombre una razón para no erigir la alienación en principio último del ser. No elimina nada de la lucha humana inteligente y arriesgada. Pero al dejar en manos de Otro la. consumación del esfuerzo humano, haciendo que sea recibida como gracia, libera a este esfuerzo de todo tinte egoísta o en provecho propio: el que ama absolutamente y sin reservas puede estar estableciendo implícitamente el postulado de la resurrección, pero ello no le eximirá del terrible riesgo de perder un día al ser amado. Lo único que da la fe en el Resucitado (con la expresión tremendamente *ad hoc* con que Pablo concluye el capítulo tantas veces citado) es "la convicción de que el esfuerzo humano no queda vacío en el Señor" (1 Cor 15, 58), no cae en la nada absoluta, *tiene un sentido.*

La Resurrección y la pretensión del Jesús histórico.

Retomando ahora el hilo de nuestras reflexiones, es fácil ver que todo lo expuesto sobre el carácter definitivo de la

Muerte-Resurrección empalma sorprendentemente con el rasgo que se nos reveló como característico de la aparición del Jesús terreno: su pretensión de definitividad. La Resurrección de Jesús como utopía humana es la realización de la utopía humana que predicaba el Jesús de la historia. Ese hombre latente y adivinado en cada hombre, al que Jesús dirige su predicación, es el que se manifiesta en el Resucitado.

Así queda establecida la tesis que anunciamos: *la Resurrección es el "sí" que da Dios a la pretensión de Jesús, desautorizando el "no" de sus representantes oficiales.* Este carácter confirmatorio no le viene dado desde fuera a la Resurrección (como si dijéramos: Dios se vale de esa victoria para mostrar que Jesús tenía razón), sino que, en sí misma y por su misma naturaleza, la Resurrección confirma y da justificación de aquella pretensión, precisamente porque realiza la humanidad absoluta. No es por tanto una confirmación extrínseca como la que Dios podría dar de un profeta (por medio de un milagro, etc.), sino que la confirmación y lo confirmado coinciden. Y por eso, como "sí" de Dios, el Resucitado clausura toda posible revelación[74]. Esto explica por qué las primeras cristologías lo ven constituido Señor e Hijo a partir de la Resurrección: como más adelante veremos, no se trata aquí de un adopcionismo, sino de que la Resurrección pertenece intrínsecamente al Jesús que ellos conocieron. A partir de aquí pensamos que puede verse cómo es posible una Cristología desde abajo que, a su vez, no excluye una Cristología "desde arriba" sino que va a dar en ella.

Apéndice. El retraso de la Parusía y su significación teológica. Cuanto acabamos de exponer parece implicar la llegada inmediata de la Escatología. Así lo creyeron también los Apóstoles, y ello indica que, con nuestra exposición, nos hemos acercado realmente a lo que fue la experiencia del Resucitado. Más aún: hay palabras en los Evangelios que parecen indicar que el propio Jesús contaba con una llegada inminente del fin del mundo. Y, aunque no se puede excluir el que tales palabras provengan de la exaltación pascual de la comunidad, la cual proyectó sobre Jesús su propio error, sin embargo hay que contar con la posibilidad de que el propio Jesús participara de tales ideas. Ya dijimos que, para el dogmático era mejor ser minimalista en estos casos.

[74] Véase el texto de San Juan de la Cruz que citaremos más adelante, p. 581.

Y bien, todo ello indica hasta qué punto tenía vigencia la instancia escatológica para aquellos hombres. Pero a la vez, agudiza el problema de lo que significan el retraso de la Parusía, y la historia posterior a Jesús. Problema que también se fue haciendo cada vez más agudo para la Iglesia primitiva.

Lucas fue, probablemente, uno de los primeros en zanjar la cuestión renunciando definitivamente a la espera escatológica y estableciendo que no toca al creyente el señalar ningún "ahora" como tiempo del establecimiento definitivo del Reino' (Hch 1, 6). Esto da razón, seguramente, del interés de Lucas por la historia, y del marcado carácter social de su Evangelio. En conjunto, la solución de Lucas tiende a considerar el tiempo posterior a Cristo como *tiempo de la Iglesia.* La Iglesia sustituye a la Escatología y se convierte en realización del Reino.

Esta solución lucana tiene la gran ventaja de que marca nítidamente la misión de la Iglesia: la Iglesia nace de la Resurrección, de la irrupción de la Escatología en la historia y, por tanto, su misión es ser ante el mundo señal eficaz e instancia viva de la utopía humana. La vida de los creyentes es una vida en el horizonte de posibilidades abierto por la Resurrección. La Iglesia es sacramento de salvación, porque es signo eficaz de la humanidad nueva. Y de ahí el interés de Lucas por dejarnos aquellas descripciones ideales (Hch 2, 44 ss; 4, 32, etc.) sobre el comunismo de la Iglesia primera.

Pero esta solución lucana es unilateral y, si se la acepta sola, es peligrosa: termina por *desvincular a la Iglesia de la historia,* por convertirla en una especie de eterno presente, epifánico y transparente de Dios, en el que ya no caben la caída ni el fracaso. Sin querer, eximirá a la Iglesia de la oscuridad de la cruz para hacerla vivir en la dimensión del Resucitado (y quizás no es casualidad el que, en los discursos de los Hechos la cruz juegue un papel tan escaso, y se la conciba sólo como un paréntesis ya cerrado). Alimentado con esta concepción, el creyente no sabrá buscar en la Iglesia más que la tranquilidad y la seguridad que le eximan de los zarándeos de Satanás a la historia, en vez de buscar la fuerza que le ayude a afrontar esos zarándeos (Lc 22, 31). Ello lleva insensiblemente a una sacralización de las instituciones eclesiales, que parece una recaída en las actitudes criticadas por el autor de la carta a los Hebreos... La autoridad, sacramentalizada, abandonará definitivamente sus esfuerzos por invertirse en servicio de acuerdo con la pretensión de Jesús, y pasará a ser un principio formal, válido por sí mismo. La idea primera del "siervo de los siervos" irá cediendo sitio hasta verse suplantada por la idea del "santo padre". Paralelamente, la obediencia, tan fundamental en el Nuevo Testamento, no será un correlato del servicio del superior (Heb 13, 17), sino una consecuencia de su carácter sagrado. La institución, escatologizada, se convertirá en lo definitivo e inmóvil. La propia grandeza y el propio prestigio, obsesionarán a una Iglesia que sin ellos teme perder un brillo divino al que Jesús

histórico había renunciado (Fil 2, 6 ss). En esta situación, le será difícil "acordarse de los marginados como si ella fuera uno de ellos" (Heb 13, 3). Y en épocas de crisis histórica, estará más preocupada por su propia supervivencia que por su humilde servicio a la causa de Dios en la historia. En una palabra, la concepción de Lucas, si se la aisla, corre el riesgo a la larga de adelantar tanto en la Iglesia el *ya* de la Escatología, que no deje lugar a su perpetuo *todavía no.*

Por eso, la concepción de Lucas, a la vez que debe ser mantenida, debe ser completada con la solución que propone Pablo a los corintios. Estos, habían anticipado de tal manera la Escatología, que ya no esperaban nada: la resurrección de los muertos ya ha tenido lugar y, por eso, "no hay resurrección de los muertos" (1 Cor 15, 12). Frente a esta concepción, Pablo subraya el *todavía no* de la Escatología, e interpreta el tiempo en que vive como tiempo de la cruz (1 Cor 1, *passim).* El creyente no ha sido inmerso (bautizado) en la Resurrección de Jesús, sino en su muerte (Rom 6, 3). La Resurrección, como "tangente" a esta dimensión de nuestro mundo y nuestra historia, no constituye la verdadera realidad de esta dimensión. No vivimos o hemos sido trasladados a la dimensión del Resucitado, sino que ésta se halla presente sólo en forma de *aparché,* de arras, de semilla, de promesa, de impulso vital. Pero, propiamente hablando, esa dimensión presente es la dimensión de la "hora" de Jesús y su realidad última es la cruz y la experiencia del abandono de Dios ante la pretensión de la utopía humana. Por eso vale para el creyente que "el Resucitado es el Crucificado, pero no al revés". Y ése es el sentido del famoso "reparo escatológico" que algunos señalan como lo específico del cristiano frente a las esperanzas intrahistóricas. Hay que predicar la revolución, la *metanoia* del mundo. Pero al predicarla se pedirán signos, "sabiduría", éxitos revolucionarios. Y el creyente sólo conoce un Mesías fracasado. Fracaso que no vale por sí mismo, masoquistamente o bultmanianamente, sino porque pertenece intrínsecamente al hecho de la Resurrección y está iluminado por él.

También la concepción de Pablo es unilateral y, si se la aisla, puede llevar fácilmente a la resignación histórica. La difícil armonía entre ambas concepciones, abre el lugar de una auténtica teología de la historia. En ella, el retraso de la Escatología obliga a mantener, a la vez, el ya y el todavía-no, la vigencia y la imposibilidad de la utopía. En esta situación, cabe una recuperación de todas las "realidades viejas" que perduran: el mundo con tribunales (1 Cor 6, 1 ss), el templo, la ley, el comercio o el amor particularizado..., pero sólo como si no se íuvieran "porque la figura de este mundo pasa" (1 Cor 7, 31). Es decir: sin que sea posible la instalación en ellos, y sin que cese la obligación de superarlos.

La Iglesia del Vaticano II se ha embarcado en una aventura, que es propiamente una aventura escatológica. En todo el movimiento que ella ha desatado late una intuición que es profundamente

cristiana y que debe ser considerada como llamada del Espíritu. Pero los creyentes deberían haber caído más en la cuenta de lo que se les exigía con ella, del riesgo que corrían de perder las promesas entrevistas en Vaticano II, si pensaban que se trataba de conquistas obvias y simples, que serían obra propia y efecto de la propia superioridad sobre los de ayer, en lugar de ser, a la vez, responsabilidad y gracia (Lc 17, 10). No se trata de buscar un cristianismo más cómodo, pero sí un cristianismo más cristiano. Y un cristianismo más cristiano sólo es obra del Señor de los cristianos. Olvidar esto, lleva directamente al desencanto postconciliar. Y en él, quienes se sienten con responsabilidad acaban por redescubrir que, en fin de cuentas, "la sotana evitaba muchos líos", Y quienes salieron alegremente al ancho mundo constatan alarmados que vivir la fe en la ciudad secular es mucho más difícil que vivirla en un mundo arropado por presencias numinosas. Ante esta situación, es bueno recordar lo siguiente: Probablemente, los primeros cristianos habían ido todavía más lejos que nosotros. Pero luego, la historia de la Iglesia va siendo la hi.storia de su progresiva vuelta a la Sinagoga, y a la "organización religiosa": las Pastorales, con sus brotes de integrismo religioso, son los documentos más tardíos del Nuevo Testamento. Y ello no es sólo decadencia, sino que es teológicamente sintomático: es un testimonio de que la situación carismática de las primeras comunidades no se mantiene. Un proceso similar al que va desde las grandes cartas paulinas a las Pastorales, es el que lleva desde la primera Iglesia hasta Trento. Debemos, a la vez, comprender este proceso y criticarlo con la frase de la *Ecclesia semper refonnanda.* La vida del cristiano consiste, para Pablo, en intentar dar testimonio de la Resurrección futura, viviendo ya aquí como resucitado. Intentar producir los "frutos del Espíritu" porque se poseen sus arras. La idea de la *anticipación* marca, a la vez, el ya y el todavía-no, y coloca a la historia bajo el signo del progreso crucificado. En este empeño siempre renovado por dejar de ser. sinagoga veterotestamentaria u organización religiosa, radica la esencia de la Iglesia como presencia de la Escatología, de la utopía humana ya concedida en la Resurrección de Jesús 75.

[75] "La Resurrección de Jesucristo no adquiere su pleno sentido para nosotros hasta que no haya sido vencida toda forma de* explotación. Aquí se sitúa precisamente la doble vertiente de nuestra fe: existencia e historia en la tierra y esperanza plena y definitiva en la Nueva Tierra, que nos lleva necesaria y radicalmente a empeñar nuestra vida en la lucha contra todo poder del mal, cuyas consecuencias más visibles son la injusticia, el egoísmo y la explotación del hombre por el hombre." *Documento de Cristianos por el Socialismo.* Avila, 1973, núm. 28.

CAPÍTULO IV

LECTURA "TEOLÓGICA" DE LA VIDA DE JESÚS

Fue la experiencia de la Resurrección la que propiamente llevó a los apóstoles al conocimiento de la identidad de Jesús con Dios, y de la pertenencia intrínseca del hombre Jesús a la Realidad misma del Único Yahvé. Este conocimiento desata inmediatamente una doble línea de reflexión. Una primera línea llevará a la articulación progresiva de la trascendencia de Jesús, y en ella tienen su lugar los grandes himnos y profesiones de fe neotestamentarias, los títulos cristológicos (superados ya por la primera comunidad) y la comprensión de que la afirmación de la Divinidad del Resucitado implicaba necesariamente la retrotracción de esa Divinidad hasta el "antes" de la Resurrección: este último es un proceso similar al que había conducido a los autores del Antiguo Testamento, desde el Dios Salvador de Egipto hasta el Dios creador del universo; y en él entran las afirmaciones sobre la preexistencia y la reconsideración de la vida de Jesús "con ojos pascuales". Esta primera línea de reflexiones la trataremos en los capítulos V a VIL

Pero hay una segunda línea de reflexiones que ha de abordar un problema más difícil: la falta de manifestación de esa identidad entre Jesús y Dios durante la vida terrena de Jesús. Pues si hay que identificar con Dios al Resucitado, y esto supone necesariamente que esa identidad ya se había dado durante su vida terrena, ello plantea el problema de la ausencia de esas huellas de la Divinidad en la vida de Jesús, por cuanto

el Jesús terreno no poseía, evidentemente, la condición del Resucitado. Se realizará así una nueva lectura y una nueva reflexión sobre la vida de Jesús. Una lectura que ahora es "teológica", es decir: que trata de comprender lo que significa la falta de manifestación de Dios en la vida de Jesús. El Evangelio de Marcos recoge probablemente esta intención (nótese, por ejemplo, el uso que hace del verbo "ver" toda la primera parte de este Evangelio). Pero además de él, hay una serie de pasajes neotestamentarios que afrontan la aparente ausencia de Dios en el Jesús cuya identidad con Dios confiesan, descubriendo en esa ausencia algo así como una autonegación de Dios. Y sólo cuando esta comprensión haya quedado consolidada, podrá Juan, otra vez al final de la evolución, eliminar prácticamente el problema, dando a la misma ausencia de Dios el brillo máximo de la Divinidad (cf., v. gr., Jn 10, 33).

Esta segunda línea de reflexión es la que nos interesa recorrer en el presente capítulo. Para iluminarla escogeremos, en primer lugar, los dos pasajes que los evangelistas han considerado, no como simples episodios, sino como claves de interpretación y de lectura de sus vidas de Jesús: las Tentaciones y la Transfiguración. En segundo lugar, abordaremos toda esta reflexión en cuanto erigida ya en categoría teológica: la categoría de la *kénosis* o anonadamiento de Dios.

1. LAS TENTACIONES DE JESÚS COMO DESTRUCCIÓN DE LA IMAGEN RELIGIOSA DE DIOS

El pasaje de las Tentaciones en el desierto, tomado en la versión de Mt 4, 1-11, que es a todas luces preferible a la de Lucas [1], parece ser una *haggadá* o reflexión narrativa sobre la tentación de Israel en el desierto, hecha a la luz del hecho innegable de la tentación en la vida de Jesús [2]. En algunos momentos de su vida, Jesús parece haberse visto enfrentado a la

[1] Para las cuestiones críticas y exegéticas relativas a este pasaje remitimos a nuestro artículo: *Las Tentaciones de Jesús y la tentación cristiana*, en *Est, Ecles. Al* (1972) 155-88, más la bibliografía allí citada.

A este artículo alude, en todo el presente apartado, la sigla *art. cit.* sin ulterior referencia.

[3] Cf. Heb 4, 15; 12, 2; Lc 4, 13; 22, 28; Mc 8, 11, etc.

posibilidad de utilizar su particular relación con Dios como *Abba,* sea en provecho propio[3], sea como medio contundente para asegurar el éxito de su misión[4]. En otros momentos, parece que el tema del poder terreno se hizo presente a su conciencia como medio para llevar adelante su misión especialmente ante el endurecimiento de la oposición a El, que venía precisamente del poder, y ante las ideas ambientales que vinculaban mesianismo y poder terreno[5]. No nos atrevemos a precisar más sobre estos momentos, pero es innegable que su paralelismo con la triple tentación (a veces incluso en expresiones lingüísticas como el "Hijo de Di'os" o el "apártate, Satanás") resulta sorprendente.

Sin embargo, los evangelistas no han mantenido las tentaciones como esparcidas a lo largo de la vida de Jesús, sino que las han reagrupado y situado antes mismo del comienzo de la vida pública. Con ello pretenden, en primer lugar, vincularlas al Bautismo y, en segundo lugar, hacer de esa unidad Bautismo-Tentaciones algo así como la clave musical en que debe ser leída toda la vida de Jesús que sigue a continuación.

El empalme con el Bautismo se ha subrayado enérgicamente, no sólo por la yuxtaposición local de ambos pasajes, sino porque el Espíritu que acaba de aparecer en el Bautismo es el mismo que impulsa a Jesús al desierto (Mt 4, 1 par., señalado por los tres Sinópticos); y las dos primeras tentaciones recogen el tema de la filiación divina que acaba de proclamarse en el Bautismo. Finalmente, existe el curioso detalle de que Lucas, que ha separado Bautismo y tentaciones, introduciendo entre ambos la larga genealogía de Jesús, se preocupa de volverlos a reenganchar señalando que Jesús marcha al desierto ",a la vuelta del Jordán" (Lc 4, 1).

Ahora bien: el Bautismo de Jesús, cuya historicidad queda fuera de duda[6], ha sido reinterpretado por los evangelistas

[3] Cf. Mt 27, 43 par.; 26, 53.
[4] Cf. Mt 27; 42 par.; Jn 7, 3-4; Mc 8, 11 par.; Lc 11, 16; Mt 12, 38 par.
[5] Cf. Mc 8, 33 ss., donde se reproduce exactamente la frase de Mt 4, 10. Y recuérdese además el intento de proclamarlo rey de que habla Jn 6, 15; 19, 33 ss.
[6] Véase vg. W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad,* Herder 1970, pp. 58-59.

—por medio de la teofanía—como proclamación de la filiación de Jesús. Cullmann cree incluso que el Bautismo fue la ocasión de una experiencia sicológica particular y decisiva en la conciencia de Jesús, pero tales conjeturas no pueden salir del campo de las hipótesis y es mejor prescindir de ellas [7]. Más importante es el detalle de que la teofanía del Bautismo ha proclamado la filiación divina de Jesús con una intencionada ambigüedad que sólo podrá ser resuelta en el episodio siguiente de las tentaciones- En efecto: la voz de la nube hace una cita de Is 42, 1 ss (primer poema del Siervo de Yahvé), lo cual remitiría a una proclamación del carácter de Siervo. Pero aprovechando la ambigüedad de la palabra griega *pais* (que traduce en los LXX el hebreo *Ebed* y que significa, a la vez, siervo e hijo) ha sustituido el Siervo de Isaías por un *Yios* que sólo puede significar Hijo. De esta manera, la teofanía bautismal remite, a la vez, al Siervo y al Hijo, y deja flotando la ambigüedad entre una filiación como dignidad y una filiación como servicio. La ruptura de esta ambigüedad la encontraremos precisamente en las dos primeras tentaciones que apelarán simplemente a una determinada forma de concebir la filiación divina y, por tanto, a una determinada concepción de Dios: "Si eres Hijo de Dios..., etc."

No nos importa ahora si esta aclaración se hace en polémica con las ideas griegas sobre el *theios aner* o en relación dialéctica con las ideas veterotestamentarias sobre Yahvé o de ambas maneras a la vez. En cualquier caso, es innegable la relación del pasaje con el Antiguo Testamento, y viene expresada con absoluta claridad por las referencias al Deuteronomio y Éxodo de cada una de las tres tentaciones [8], así como por el

[7] *Christologie des neuen Testamentes,* Mohr, Tiibingen 1966, p. 65 ss Véase también el comentario de A. VOGTLE, en *Gott in Welt. Festschrift K, Rahner.* Herder 1964, I, pp. 630-34.

En favor de CULLMANN (pero sin entrar en el contenido de esa experiencia como referida a la *muerte* de Jesús) cabría aducir el hecho de que las tradiciones primeras parecen haber distinguido claramente la teofanía del Bautismo que va dirigida a solo Jesús *("Tu* eres..., etc.") de la de la Transfiguración que va dirigida a los testigos *("Este es...,* etc ")• Después comentaremos este detalle.

[8] La primera respuesta de Jesús es una cita de Dt 8, 3 que, a su "'ez, alude a Ex 16, 1 ss. (el maná). La respuesta a la segunda tentación es una cita de Dt 6, 16 que, a su vez, alude a Ex 17, *l-J* (las aguas de

paralelismo entre la ida de Jesús al desierto y la ida de Israel al desierto[9]. Este paralelismo nos permite afirmar que *entre la filiación de Jesús y su tentación se da una relación proporcional a la que existió entre la elección de Israel y su tentación.* La elección fue lo que llevó a Israel al desierto; y en el desierto surgieron, naturalmente, la duda sobre Yahvé y la tentación. Este esquema quieren los evangelistas que lo mantengamos presente en toda la vida de Jesús que va a seguir, pero sustituyendo la caída de Israel por la victoria de Jesús, de modo que veamos a Jesús como el verdadero pueblo de Dios y, por tanto, como la verdadera realización del plan salvador de Dios que el pueblo antiguo no logró encarnar: el verdadero cumplimiento de la promesa de un pueblo con corazón nuevo y la Ley de Dios inscrita en él.

Todo esto significa para nosotros que las tentaciones afectan a Jesús en su carácter de Elegido, o en su filiación (la cual debe ser entendida aquí no en el estricto sentido ontológico de la teología trinitaria, sino en un sentido mesiánico, aunque ahora se trata de un mesianismo "abierto" y transfigurado ya por la Resurrección). Son por tanto tentaciones mesiánicas. Por ello no deben ser miradas en paralelismo con las tentaciones individuales de cada hombre, sino más bien en paralelismo con las tentaciones de la Iglesia[10]. Esto da razón de su aparente extrañeza, si se las lee con ojos habituados a la tentación individual.

Al afirmar que son tentaciones mesiánicas y, por tanto,

Massá). La tercera respuesta cita a Dt 6, 13 que puede aludir tanto a Ex 32 (el becerro de oro) como a Ex 23, 24 y 34, 13-17 (mandato de no adorar las divinidades cananeas).

[9] Según Dt 8, 2-5 Israel que era hijo de Dios, fue conducido por El al desierto para tentarlo durante cuarenta años. Según Mt 4. 1-2 Jesús, 'que acaba de ser proclamado Hijo en el Bautismo, es conducido por el Espíritu al desierto para ser tentado por Satán durante cuarenta días. El paralelismo es perfecto.

A la estancia del pueblo en el desierto nos remite también una serie de temas como el- pan, la montaña, los ángeles, etc. Ver *art. cit., p.* 167.

[10] Al menos en la versión de Mateo que, a todas luces, es más original que la de Lucas, quien parece haber dado a las tentaciones un colorido más individualista, presentándolas como paralelo de la tentación de Adán y no de la tentación de Israel. La interpretación lucana. con ser secundaria, ha sido la más seguida en la tradición teológica por razones bien comprensibles. Cf. *art. cit.,* pp. 184-185.

tentaciones de la filiación, que afectan a la categoría misma de la elección, queremos decir que el pasaje intenta enseñarnos algo sobre la intimidad con Dios y, por tanto, sobre Dios mismo, al menos en su ser "para nosotros". En seguida veremos cómo, de acuerdo con el esquema que hemos encontrado varias veces, la imagen de Dios que se afirma o se destruye en el pasaje, tiene su proyección en una imagen del hombre que estará en línea con la utopía humana, tantas veces presente en nuestras conclusiones. Ya el simple hecho de que la tentación pertenezca como categoría intrínseca a la filiación de Jesús y a su Elección, significa que Dios corre el riesgo de los hombres hasta el fondo, y que no nos es dado concebir una intervención salvadora de Dios que elimine el riesgo de la libertad y la responsabilidad humanas. El triunfo de Dios no podrá consistir más que en la consagración de la libertad del hombre, hasta la libre respuesta de éste. Y esta libertad, como libertad liberada, no radicará tanto en el poder decir que *no* o no poderlo, sino en el hecho de que su *sí* no esté condicionado absolutamente por nada distinto del amor 11.

Tomarlas como tentaciones mesiánicas quiere decir, por consiguiente, que las tres tentaciones nos hablan más sobre la relación Dios-hombre, tal como se revela en Jesús, que no sobre el contenido de experiencias sicológicas interiores a la conciencia de Jesús. Es verdad que si tales experiencias sicológicas no hubieran existido, la intención teológica del pasaje no se sostendría; y generalizando podemos decir que *Jesús vivió seriamente la sugestión de dar a su mesianismo una configuración distinta de la que tuvo*. Los Evangelios han delineado esa configuración mediante alusiones a la espectacularidad de los enviados divinos, tal como los concebían las categorías religiosas judías (o las ideas griegas del *theios aner),* y contraponiendo a ellas la figura incomprensible y aislada del Siervo de Isaías. Pero más que una perfecta delimitación de su contenido, les ha interesado subrayarnos con fidelidad histórica la intensidad que tales experiencias debieron revestir para Jesús: así

[11] El *sí* que se da en un *auténtico* compromiso matrimonial puede servirnos de analogía, a la vez pálida y válida. Sobre la relación entre elección y libertad y, consiguientemente, entre elección y tentación, cf. *art. cit.,* pp. 169-172.

Marcos ha conservado el detalle de que Jesús, ante la petición de una señal apabullante ("del cielo"), respondió "sacudido en lo íntimo de su ser" (8, 12). Y esta sacudida se repite en la dura increpación a Pedro: "apártate de mí, Satanás, porque no piensas como hay que pensar de Dios, sino como piensan los hombres" (8, 33).

Esta observación nos libera de ulteriores análisis de crítica histórica sobre los posibles elementos históricos de cada una de las tres tentaciones o de cada uno de los pasajes de la vida de Jesús que parecen estar recogidos en ellas. En el estadio en que estamos de la Cristología ello ya no es necesario. En cambio no podemos prescindir de un análisis de la triple tentación, como destructora de una imagen de Dios y como reveladora de la verdadera relación Dios-hombre. Para este análisis, nos valdremos de los calificativos ya utilizados en el artículo citado, y que caracterizan a cada una de las tres tentaciones como tentación de la religión, tentación del prestigio, o de la prueba, y tentación del poder.

La tentación de la religión.

Las dos primeras tentaciones arrancan de una apelación a la filiación de Jesús: "si eres Hijo...". Nos parece fuera de duda que la condicional no tiene un sentido interrogativo, como si el tentador tratase de salir, de dudas respecto de Jesús a base de acorralarle: para que se vea si lo eres o no..., etc. La condicional tiene más bien un matiz consecutivo, que podría traducirse: "puesto que eres Hijo de Dios...". El tentador acepta la realidad de la filiación de Jesús, pero intenta sacar de ella unas consecuencias que Jesús no sacará. Lo que está poniéndose en juego, por tanto, es una concepción de la filiación divina. Para el tentador, el binomio hambre-pan se lleva todo el peso de la filiación de Jesús. Para éste en cambio, y sorprendentemente, el elemento decisivo de la filiación es su condición humana, aquello de lo que "vive el hombre".

Jesús es presentado en una situación de auténtica necesidad. Mateo ha aprovechado hábilmente el dato simbólico de los cuarenta días (tan ligado a la tradición bíblica del desierto) para hacerlo incidir sobre el hambre de Jesús y presentar a ésta como imperiosa, como absoluta. Ahora bien: es evidente voluntad de Dios el que el hombre satisfaga una necesidad tan

decisiva, y Jesús está obligado a satisfacerla; pero en el desierto no tiene a mano más que las piedras. Una conclusión parece imponerse: si Jesús es de veras el Amado de Dios, podrá servirse de El para salir del atolladero. Esto es precisamente lo que pensaba el pueblo en el desierto cuando murmuraba de Yahvé (Ex 16, 1 ss).

La tentación consiste, pues, en el uso de Dios y de la relación privilegiada con El, como medio para alterar la condición humana en beneficio propio, eludiendo de esta manera la tarea del hombre en el mundo. Dios es visto como protector, y la relación con El como *ventaja* personal frente a las fuerzas ocultas y necesidades de la vida, a las que el hombre teme cuando ha experimentado hasta qué punto pueden destrozarle y hasta qué punto está indefenso ante ellas. Así se comprende que la respuesta de Jesús sea una apelación a la condición humana. Si se hubiese tratado de interrogar a Jesús sobre su filiación divina, el relator podía haber puesto en su boca cualquiera de los pasajes bíblicos relativos a ella que la comunidad primera aplicaba a Jesús (v. gr., Sal 2, 8). Pero lo que ahora importa no es la realidad sino el significado de esa filiación divina; y la respuesta de Jesús equivale a decir: la filiación divina no elimina nada de la condición humana. Y el hombre es tal que no vive sólo de pan, sino de todo aquello que procede de Dios [12], es decir: de toda la realidad de la vida, en cuanto entregada a él para que la domine. Es evidente que hay que satisfacer el hambre, pero sin esperar en los milagros para ello; es evidente que hay que convertir los desiertos en pan, pero no a base de rogativas, sino por el esfuerzo humano: ésta es la condición humana y esto es aquello de lo que "vive el hombre". Porque Dios no está con él sólo cuando tiene pan, sino también cuando no lo tiene, cuando cree estar sin El: ya que se le manifiesta precisamente en la llamada a convertir en pan las piedras.

Cuando en otro momento los sacerdotes pongan a Jesús en parecida tentación, afirmando "si es Hijo de Dios que baje de la Cruz" (Mt 27, 40), Jesús no bajará de la cruz; y no a *pesar*

[12] Para la traducción exacta de esta primera respuesta, cf. *art. cit.*, páginas 173-74.

de ser Hijo de Dios, sino *precisamente* por serlo. La identificación con la condición humana, con la dialéctica que ella supone de sumisión y resistencia, es vista como lugar privilegiado del encuentro con Dios. Esta es la concepción que tiene Jesús de su filiación. Y con ello parece claro que la fe de Jesús en Dios opera, con lenguaje de Bonhoeffer, "una vuelta del revés de todo lo que el hombre religioso espera de Dios" [13] o piensa de El. Jesús no usa a Dios, ni a su especial relación con El, como un privilegia personal para aligerar o eludir la condición humana, sino que más bien verifica su relación con Dios en el apurar y soportar hasta el fondo esa misma condición humana.

La tentación de la prueba.

En la segunda tentación se pone en juego, también una forma de concebir la filiación divina, pero aquí no se la relaciona tanto con la necesidad del hombre y con la condición humana, sino más bien con la misión de Jesús. Es posible que lo que pide el tentador sea un gesto inequívocamente mesiánico, conforme con determinadas esperanzas populares que anunciaban que el Mesías aparecería en el alero del Templo. En cualquier caso, precisamente porque Jesús no está aquí en verdadera necesidad, la protección de Dios y la aparición de los ángeles serían para Jesús una especie de *experimentum crucis,* una prueba absolutamente decisiva de hasta qué punto estaba Dios con El y hasta qué punto podía El disponer de Dios. Exactamente la misma prueba que reclamaba el pueblo ante las dificultades del desierto: "¿está Dios con nosotros o no?" (Ex 17, 7). Una prueba así habría eliminado toda oscuridad en la misión de Jesús, habría hecho imposible el grito, ya comentado de Mc 15, 34, que es precisamente el reverso de lo que promete aquí el tentador: Jesús cae, en el seguimiento de su misión, y Dios parece dejarle caer. La predicación de Jesús y su pretensión de la utopía humana, ya no arrancarían de aquella conciencia del ser de Dios y de su intimidad con El que expresaba el *Abba,* sino que arrancarían de lo seguro y lo definitivo de la prueba dada. Jesús caminaría en adelante por

[13] *Resistencia y Sumisión,* Ariel, Barcelona 1969, p. 211.

un sendero en el que no cabe el espacio de riesgo y de ambigüedad que hay en toda vida y en toda misión humana, cuando se quiere ser fiel a lo que ha sido comprendido como la tarea de uno: el riesgo del profeta, del mártir, de la vocación..., en una palabra, el riesgo de la fe. Su misión sería distinta de todas las misiones humanas al no haber en ella espacio para la fe. Las dificultades que trajese serían sólo de carácter material, puesto que las cartas estaban vistas de antemano.

Precisamente por eso, el éxito habría estado asegurado: Jesús habría podido, a su vez, con gestos de esa espectacularidad, hacerse aceptar por el pueblo. Las masas se habrían rendido incondicionalmente ante la llegada de un Mesías bajado del alero del Templo. También para ellas habría quedado eliminada la oscuridad que una y otra vez les hacía andar pidiendo: danos una señal[14].

Con la oscuridad, se les habría eliminado la decisión libre. Pero ello importaría poco ante la masividad del triunfo y la seguridad que ella proporciona.

Se trata, pues, de la tentación religiosa anterior, pero aplicada al ejercicio mismo de la misión mesiánica de Jesús (no ya a su necesidad personal o al rechazo de afrontar plenamente la condición humana). Es tentación más sutil, porque parece más desinteresada. La intervención de Dios ya no se pide ahora en provecho propio, sino por el bien de la misión aceptada: para que el pueblo crea. No se le dice que baje de la cruz porque Dios es su Padre, sino "para que creamos en El" (Mt 27, 42). Pero esta fe sería simple rendición ante lo apabullante, en lugar de ser compromiso con la persona de Jesús y con la causa del hombre nuevo.

Un mesianismo con el prestigio de la espectacularidad, o un mesianismo en la anonimidad y el ocultamiento que da el servicio desinteresado a la condición humana: éste parece ser el dilema definitivo. La religiosidad, judía o griega, con sus concepciones sobre los enviados divinos, habría optado por el

" A propósito de estas repetidas insistencias para que diera una señal mesiánica apabullante, nota el evangelista que se lo decían "tentándole" *C'c* 8, 11). Parece que con esta "tentación" se describe, más que la intención del que pide la señal, el impacto que produce esta petición en la conciencia de Jesús

primero. Jesús no: su intimidad con Dios y la conciencia de su unión con El no los utiliza para privilegiar su misión. Esto habría sido, para Jesús, "tentar a Dios" (Mt 4, 7). Lo que leyó la comunidad pascual en la vida del Jesús terreno es que había llevado a cabo su misión con la fe y el riesgo propios de todas las misiones entre los hombres. De esta forma, su fe enmarca y funda la nuestra (Heb 12, 2).

La tentación del poder.

La tercera tentación ya no parece abordar de una manera directa el tema de la idea de Dios y, consiguientemente, de la filiación divina. Es incluso verosímil la hipótesis exegética que defiende su nacimiento al margen de las otras dos y su vinculción posterior a éstas. Sin embargo, no deja de tener marcadas afinidades con nuestro tema: el poder es para el hombre la característica más clara de la Divinidad[15]. Y, además, el poder es precisamente el lugar privilegiado del endiosamiento del hombre, endiosamiento que antaño se verificó mediante la divinización de los emperadores romanos y hoy se lleva a cabo poniendo a Dios como fundamento del carácter absoluto que el poderoso se atribuye a sí mismo. El poder aparece así como el último escalón de la idolatría, y esto significa la condicional que el tentador formula. No se trata de una condición *extrínseca:* primero adórame a mí y luego te daré todas estas cosas. Sino que la condición es intrínseca al acto mismo del poder: poseer "todos estos reinos y sus potestades" es el acto de la idolatría suprema. En el caso de Jesús la tentación es más sutil porque el poder sí que parece pertenecerle por la naturaleza misma de su filiación: lo que ofrece el Tentador es simplemente una aplicación de ese poder a la condición de "este mundo" y, por tanto, como medio para realizar su misión y su pretensión de la utopía humana. Jesús le responde, sorprendentemente, subrayando con énfasis la total unicidad de la absolutez de Dios: sólo El es Absoluto. Tanto la subraya que al aplicarse el primer mandamiento parece negar su unidad con Dios situándose, como en las anteriores tentaciones,

[15] La comunidad postpascual atribuye al Resucitado "todo poder en el cielo y en la tierra" (Mt 28, 18) y aplica a su Filiación la frase del salmo 2, 8: "pídeme y te daré en herencia las naciones, y en propiedad los confines de la tierra". Y tal atribución es indudablemente válida.

al nivel de la condición del hombre. El rechazo del poder por Jesús está por tanto en la línea de lo que afirma el himno de Filipenses que aún hemos de ver: no considerar como botín la propia absolutez, el propio ser igual a Dios (Fil 2, 6). Pero precisamente ahí, como hemos de ver, se realiza la divinidad de Jesús.

¿Por qué? Porque de haber anticipado su poder a la condición de "este mundo", tal poder habría sido el de la fuerza y no el del amor. Con ello reincidimos otra vez en el esquema de que su concepción de Dios se vincula a su concepción del hombre. El hombre no es, para Jesús, un ser salvable a la fuerza. Y esto significa con lenguaje de hoy: si tomamos la palabra revolución en su radicalidad máxima (es decir: como cambio tan radical de situaciones que suponga el comienzo de una situación totalmente nueva y no sujeta ya a la posibilidad de ulteriores instancias revolucionarias), entonces el poder no es arma revolucionaria. Lo que nazca del poder quizá podrá llamarse reforma, paso adelante, cambio, mejora, etc., pero no puede llamarse revolución si ésta implica la aparición del hombre nuevo. La humanidad nueva no se consigue con el poder. Ello no suprime la necesidad interina del poder para mil acciones concretas intrahistóricas, pero sí que implica la provisionalidad de todo poder, el cual, en el fondo, siempre es un mantenimiento de la situación vieja. Desde la situación escatológica en que Jesús se coloca, el poder será siempre tentación mesiánica a rechazar. Con él puede parecer que la misión de Jesús habría ganado en eficacia y en facilidad. Pero en cambio Jesús ya no trataría a los hombres como Dios le había tratado a El, ya no sería transparencia de Dios: sólo podría anunciar a un Dios que ha claudicado del hombre. Afirmar que el hombre nuevo no puede ser fruto del poder es la máxima afirmación de la dignidad humana: significa que ningún bien impuesto por la fuerza o donado mesiánicamente es de veras bien del hombre. Sólo es digno de él aquel bien que es su propio fruto. Esto quiere decir que la Revolución, para ser verdaderamente humana y, por tanto, verdadera Revolución, ha de ser, a la vez, una acción comunitaria y libre. Ello no elimina la necesidad intrahistórica de mil revoluciones con minúscula. Simplemente las sitúa en su sitio, en el que no suelen situarlas sus fautores, sobre todo cuando han triunfado.

Conclusión.

En la medida en que las tentaciones, como ya dijimos, intentan leer toda la vida histórica de Jesús, hay que decir que en ella la relación Dios-hombre aparece como relación de la suprema libertad. Dios no posee ante el hombre, ni la coacción que implican las ventajas personales, ni la que crea la propaganda espectacular, ni la coacción de la fuerza. Dios no elimina la condición humana como condición luchadora, ni manipula al hombre o se deja a su vez manejar por él, ni avala con su firma órdenes, situaciones o esclavitudes intrahistóricas.

Precisamente por eso—primera conclusión—la relación Dios-hombre sólo puede plantearse en la zona donde el hombre es llamado a asumir su condición creadora, a cargar con el peso de sus propias decisiones y a eliminar todas las esclavitudes de la historia; en la zona donde reside la absoluta libertad del hombre: la del corazón bueno, la de la actitud justa. Y el hombre "religioso" o el hombre "sabio" (el judío o gentil de Pablo) que no buscan tanto a Dios cuanto la ventaja, la seguridad, o la forma de hacer un buen negocio con su libertad, encontrarán a los dioses, pero no al Dios de Jesús. Pues allí donde el absoluto es aquello que los hombres inventan para poder sobreponerse los unos a los otros, un Absoluto que no sirva para eso, ya no interesa.

Precisamente por eso—segunda conclusión—el mesianismo de Jesús no será para el hombre ni fácil beneficencia, ni seguridad tranquilizadora, ni imposición por la fuerza. Por eso desengaña, y el pueblo acabará aliándose con sus propios enemigos (los jefes) para matar a Jesús. Comentando este pasaje, F. Dostoyevski pone en labios del tentador un profundo reproche dirigido a Jesús: "al estimar tanto al hombre le exigiste demasiado. De haberlo estimado en menos le habrías exigido menos, y eso habría estado más cerca del amor" [16].

[le] Sobre la interpretación de Dostoyevski y la consiguiente derivación de la tentación de Jesús, como tentación de la Iglesia, remitimos de nuevo el *art cit.* 185-188. Pero, a la vista de lo expuesto en el texto, no resistimos a la tentación de repetir aquí la cita en que el autor ruso califica a este pasaje, en las palabras que el Gran Inquisidor dirige a Jesús:

"¿Piensas Tú que toda la sabiduría de la tierra reunida podría discurrir algo semejante en fuerza y hondura a esas tres preguntas que,

Y desde esta tensión entre un Dios inútil y un hombre dominado por la necesidad de dominar una realidad "que le supera; entre un Dios silencioso y un hombre atento al ruido y al brillo; entre un Dios impotente y un hombre remitido al uso de la fuerza, el seguidor de Jesús se descubre como el hombre que no es del otro mundo ni de éste, no vive en el más allá ni en el más acá, no es monista ni dualista..., sino que está situado en el punto mismo del cambio de piel, de la transformación de lo uno en lo otro, en el punto mismo en que "lo viejo se acaba y todo es hecho nuevo " (2 Cor 5, 17), en la continua *metanoia:* cambiad porque llega el Reino (Mt 3, 2). Pues la opción de Jesús ante sus tentaciones es, otra vez, la opción por la utopía humana. Y con ello Dios se revela en El como el Dios de la utopía humana, como Aquel en quien esa utopía se hace "ley" para la historia: ni un dios que sea una especie de estorbo o de concurrente a esa utopía (el dios del teísmo), ni un dios que es una escapatoria ante esa empresa (dios de la religión).

El pasaje de las tentaciones de Jesús nos ha permitido reencontrar—hecho teología—un esquema que ya habíamos encontrado en la historia de Jesús: una particular relación de Jesús con Dios, condiciona y fundamenta no sólo una determinada concepción del hombre, sino una particular identificación con la existencia y la condición humana. Ahora bien: paradójicamente, también vamos a encontrar en la teología de los Evangelios el reverso armónico de esta medalla: la total identificación con la existencia humana, aun en su dimensión más trágica y más cuestionable, contiene oculta la relación de máxima intimidad con Dios. Este es precisamente el sentido del pasaje de la Transfiguración.

efectivamente, formuló entonces el poderoso e inteligente espíritu en el desierto? Sólo por esas preguntas, por él milagro de su aparición, cabe ccftnprender que se las ha uno con una inteligencia no humana, sino eterna y absoluta. Porque en esas tres preguntas aparece compendiada en un todo y pronosticada *toda la ulterior historia humana,* y manifestadas todas las tres imágenes en que se funden *todas las insoluhlcs antítesis históricas de la humana naturaleza en toda la tierra."* Obras completas, Ed. Aguilar. Tomo III, p. 208. Los subrayados son nuestros.

2. LA TRANSFIGURACIÓN COMO "NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN"

También con absoluta coincidencia, la escena de la Transfiguración ha sido colocada por todos los evangelistas al comienzo mismo de lo que puede llamarse "segunda fase" de la vida de Jesús: la fase que arranca con la llamada "crisis de Cesárea", en la que empiezan a aparecer los anuncios de la pasión y se marcha ya casi fatalmente hacia el desenlace. Pues bien: asi como la unidad Bautismo-Tentaciones, que inaugura la vida pública de Jesús, es la clave de lectura de su primera fase ascendente, exitosa y esperanzadora, de igual manera el pasaje de la Transfiguración es la "clave musical" en la que hay que leer toda la fase descendente, conflictiva y abocada al fracaso. Esto vale particularmente de Marcos, para quien la Transfiguración ocupa exactamente el centro de su Evangelio y se sitúa entre dos anuncios de la pasión con sus crisis (8, 34 ss; 9, 30 ss). Supuesta la importancia que tienen en toda la primera parte del Evangelio de Marcos, tanto los mandatos de silencio como los verbos *ver* y *comprender*[17], esta construcción le dice claramente al lector qué es lo que ha de ver y comprender en la anonimidad de toda la historia que va a seguir[18]. El paralelismo de la escena de la Transfiguración con el bloque Bautismo-Tentaciones ha quedado literariamente muy subrayado por la repetición de la voz del cielo, aunque ahora con una variante significativa: la voz ya no se dirige a Jesús ("Tú eres...") sino a los testigos ("Este es...")[19], y añade el

[17] Cf. Mc 1, 25.34.44-45; 3, 5.12.21.22 ss.; 4, 11.12.40.; 5, 14.36; 6, 6.52; 7, 18.24.29.32-37; 8, 12.17 ss. 24-26.27-30.33.

[18] Los demás sinópticos han conservado el mismo esquema: anuncio de la pasión — frase sobre el perder la vida — transfiguración, que parece anterior a los tres y que Marcos ha constituido en gozne de su evangelio. Los otros ya dan al pasaje su impostación propia y Lucas (como en las tentaciones) oscurece la fusión de estilos original, pero introduciendo una interesante aproximación con la oración del huerto (oración de Jesús, sueño de los apóstoles, conversación sobre la muerte de Jesús, mención del monte, e introducción del ángel en el huerto en cierto paralelo con Moisés y Elias).

[19] Esto no vale de Mt 3, 17 que es claramente secundario respecto de Mc 1, 11.

imperativo: oídle (Mc 9, 7 par.), que marca el carácter público de las palabras.

También ahora, la etapa en que estamos de' la Cristología nos dispensa de la necesidad de precisar con exactitud la historicidad del pasaje[20]. Sólo nos interesa subrayar un par de cosas.

a) Coincidiendo con lo que vendría a decir una crítica incluso moderada, la escena no pudo tener ese carácter de experimento crucial con que parecen contarla los evangelistas: de otra manera hubiese sido imposible la actitud de los tres apóstoles en la pasión y en el huerto. Esto mismo queda confirmado por la falta de inteligencia de los apóstoles en el momento de la Transfiguración, los cuales no acaban de comprender el fenómeno que presencian (miedo, palabras de Pedro, etc.). Este

[20] Añadamos a título meramente informativo que, supuesta la índole del pasaje han sido mucho los exegetas, sobre todo protestantes, que dan por supuesta su no historicidad sin ulterior argumentación. Entre **los** católicos son más moderadas las posiciones. Tanto FEUILLET (en *Bíblica* 38 (1958), pp. 281-301) como LÉON DUFOUR *(Études d'Evangile*, Seuil 1965, pp. 87-122) admiten un núcleo histórico configurado según esquemas narrativos previos. Cabe decir al menos que es la hipótesis de la historicidad la que en este caso asume la carga de aportar argumentos. Así V. TAYLOR *(The Gospel accordirig to St. Mark;* Macmillan, Londres, 1952, páginas 190 ss.) considera que éste es uno de los pasajes de todo Marcos que más garantía tiene de proceder del testimonio direcío del testigo ocular Pedro. La pintoresca descripción del v. 3 evocaría una experiencia vivida y parece conservar huellas de la descripción de un testigo. Lo mismo ocurre con la fusión entre el miedo y la propuesta de quedarse allí: sólo Marcos conserva juntas ambas cosas; los otros dos las han separado en un intento de hacer verosímil la narración. Pero precisamente la versión de Marcos, con su aparente contradicción, es la que más responde a la sicología del momento y a los rasgos típicos del llamado *timor religiosus.*

En favor de un núcleo histórico se aduce también el dato de los tres escogidos a los que Jesús solía separar, así como su falta de inteligencia. Igualmente el dato de que la perícopa ha permanecido no sólo en las narraciones de los Evangelios, sjno en la predicación que más bien prescinde de la vida de Jesús (cf. 2 Pe 1, 16 y quizás 2 Cor 3, 18) y con variantes demasiado grandes para que se trate de un calco de lo que cuentan los Evangelios. Ello nos remitiría a la pervivencia de un recuerdo difundido por todas las comunidades primeras y a un caso de "testimonio múltiple".

Finalmente, en los cuatro evangelistas se da una curiosa coinciden-

detalle que han conservado incomprensiblemente los evangelistas (incomprensiblemente porque parece contradecir a la descripción que hace del fenómeno Mc 9, 2-3) responde con sorprendente exactitud al rasgo que nos interesa subrayar: la experiencia de Dios, precisamente porque no posee ningún criterio de verificación distinto de Dios mismo y propio de esta dimensión, es *en esta vida* necesariamente ambigua. Cuando acontece se impone por sí misma, pero no elimina la posibilidad de la duda ulterior, en el momento en que el hombre está fuera de dicha experiencia [21].

b) Precisamente por eso hay que sostener con Léon Dufour [22], contra Bultmann, Wellhausen, Bousset, etc., que no se trata en la Transfiguración de una aparición del Resucitado trasladada de sitio. A las razones exegéticas (como sería el hecho ya citado de que la Transfiguración forma un bloque con otras unidades ya anterior a su utilización por los evangelistas, y que las apariciones van a subrayar identidad, mientras que este episodio quiere resaltar la transformación), hay que añadir la complementariedad teológica que poseen ambos tipos de episodios: con las apariciones, la comunidad intenta decir que el que vive es aquel mismo que los apóstoles cono-

cía en el empalme de tres unidades: *un logion* sobre el perder y salvar la vida; cierto anuncio de la muerte y cierto fenómeno teofánico misterioso. Este empalme no puede provenir de intenciones redaccionales, puesto que es común a todos; y se mantiene a pesar de la diferencia entre los contenidos de las unidades empalmadas. Ello, según algunos, remite a los hechos como origen de este bloque. Compárese: Mt 16, 24-25; 16, 21-23; 17, 1 ss.; con Mc 8, 34-35; 31-33; 9, 2 ss.; con Lc 9, 23-24; 9, 22; 9, 28 ss. y con Juan 12, 24-28; 12, 23; 12, 28 ss.

Lo que en todo caso no creemos posible es una reconstrucción tan minuciosa y fantástica como la que hace M. SABBE, *La rédaction du recit de la Transfiguration,* en *La venue du Messie,* Desclée, Brujas 1962, páginas 65-100.

[21] A nivel de una simple discreción de espíritus nos parece que esto debería bastar para aclarar todas las insensateces "garabandálicas y troyanas" que últimamente pululan entre nosotros y cuyos fautores, además de guiarse siempre por factores externos a la experiencia misma, no parecen poseer la más mínima duda sobre su propia razón. Es interesante comparar la actitud de esjos señores, con la que describe Santa Teresa en su autobiografía: la duda constante a que la someten directores y acontecimientos, y que ella acepta pese a la certeza que le da, en el momento mismo, cada una de las experiencias místicas..

[22] *Op. cit.,* (en nota 20), pp. 106 ss.

cieron en la tierra; y para ello se vale de detalles como la comida, las llagas, la fracción del pan, etc. La Transfiguración, al revés, intenta decir que en aquel Jesús terreno hay que saber ver a Dios, tanto como en el Resucitado.

Sentido del pasaje.

Decisiva para la comprensión del significado de este episodio, es la doble coordenada que lo enmarca. Por un lado, exteriormente, la contraposición pretendida de esta escena con el bloque Bautismo-Tentaciones, a la cual ya hemos aludido. Por otro lado, interior a la narración misma, la fusión que presenta la escena de dos géneros literarios conocidos: el de la visión apocalíptica y el de la teofanía sinaítica.

a) Comenzando por el último de los puntos mencionados, es fácil detectar en la narración una serie de elementos típicos de las visiones apocalípticas. El ejemplo quizás más nítido para un paralelismo con la Transfiguración lo tenemos en el capítulo 10 de Daniel sobre el Hijo del Hombre (vv. 6-10. 12. 16)[23]. A este género apocalíptico pertenecen una serie de elementos narrativos como la visión, la figura humana envuelta en luz, el susto del vidente que cae a tierra, una mano que le toca y le dice: "no temas", la presencia de otros personajes, el mandato de secreto... fáciles de reconocer en nuestra narración. Quizás explica también este género la difícil frase de Mc 9, 10 en que, refiriéndose a las cosas vistas, se dice que los tres apóstoles "se callaron *la palabra" (logos* sería en este caso una mala traducción de *Dabar,* término que se usaba también para este tipo de visiones, y que los LXX suelen traducir con más sentido por *horama.* Cf. Dan 10, 1 y Mt 17, 9). Al situar a Jesús en este marco de la revelación apocalíptica, se le proclama como la figura escatológica esperada para el fin de los tiempos, que había de constituir la intervención decisiva de Dios y la salvación del mundo[24].

[23] Cf. también Dan 7, 8-10.28 y 12, 5 (donde aparecen los personajes); Ezeq 1, 4.13-14.22-28 y 2, 1-2; más Henoch 14; 60; 71 y 4 Esdras 10, 25-33. Dentro del Nuevo Testamento han quedado huellas de este estilo en los relatos lucanos de la infancia (Zacarías, pastores, etc.).

[34] En este marco se comprenden también las alusiones con que concluye el pasaje al Hijo del Hombre y a Elias (esperados amhos al fin

Pero este molde escatológico se presenta en nuestro pasaje fundido con el estilo de las teofanías sinaíticas. Resuenan en la narración una serie de elementos propios del Éxodo, como la montaña, la gloria, la nube, la tienda, Moisés, la voz de Dios, el descenso del monte... (2 Pe 1, 18 habla incluso de "montaña santa", con lo que la alusión al Sinaí se hace manifiesta). En este caso, el paralelismo más claro lo ofrece Ex 16[25]. Y en este contexto, las palabras añadidas a la voz de la nube: "Escuchdle", son, sin duda, una cita de Dt 18, 15 y presentan a Jesús como el Segundo Moisés o Nuevo Profeta que Yahvé había de enviar, según anunciara el Moisés primero[26].

La fusión de estos dos géneros implica una afirmación del carácter trascendente del mesianismo, al identificar a éste con la apocalíptica del Hijo del Hombre: el Profeta prometido por Moisés resulta ser, simplemente, el acontecimiento escatológico. La fusión de estos dos géneros es un elemento característico de la primera teología y la encontramos también en la respuesta de Jesús a Caifas (Mc 14, 61-62 par.)[27]. Tal fusión ha de haberse hecho en época muy temprana y en un ambiente palestino, puesto que la terminología del Hijo del Hombre desaparece muy pronto. Con ella, el mesianismo de Jesús experimenta su ruptura definitiva: por un lado, en las Tentaciones, se le ha invertido en servicio. Por otro lado, ahora, se le

de los tiempos), así como el verso inmediatamente anterior (Mc 9, 1 par.) en que se dice que algunos de los presentes no morirán sin haber visto los días del Hijo del Hombre, lo que se referiría a Pedro, Santiago y Juan.

[25] Ver también Ex 24 (con rasgos incluso como los tres hombres y los seis días); Ex 40, 34-38 (resp. 32-36) donde encontramos el término *san* (la nube *establecida* sobre el tabernáculo) que dará origen a la *shequiná* (la *presencia* de Yahvé) y hace— quizás por la semejanza fonética—que los LXX traduzcan el tabernáculo como *skene.*

[26] La presencia de estos dos géneros literarios es tan clara que hay quien cree que se trata de dos narraciones distintas e independientes, fundidas posteriormente. Cf. H. P. MÜLLER, *Die Verklarung Jesu,* en *Z. für neut. Wissenschaft* 51 (1960), 56-64.

En favor de esta posición estaría el hecho de que 2 Pe sólo parece conocer la versión "sinaítica" de la Transfiguración, pues no reproduce más que los rasgos de este segundo género. Nosotros no entramos ahora en esta cuestión.

[27] Véase P. LAMARCHE, *La blasfemia de Jesús ante el Sanedrín,* en *Cristo Vivo,* Sigúeme 1968, pp. 171-189. LAMARCHE acepta la historicidad de la respuesta de Jesús a Caifas.

desborda convirtiéndolo en una afirmación de Trascendencia en vez de simple elección terrena.

b) En segundo lugar, como ya hemos dicho, la Transfiguración ha de ser entendida a la luz de su contraposición con el bloque Bautismo-Tentaciones. En el Bautismo, Jesús acaba de ser proclamado Hijo de Dios, pero luego le vemos actuar de una forma que rompe las ideas humanas sobre la Filiación. Mientras que ahora, Jesús acaba de anunciar su pasión, y le contemplamos en una situación que casi parece inaccesible a la pasión y que daría razón a las palabras de Pedro: "¡eso no te sucederá nunca!" (Mt 16, 22). Allí se proclamaba su relación privilegiada con Dios para luego no descubrir bajo ella más que su identificación hasta el fondo con la condición y la pretensión humana. Aquí se proclama su pertenencia a esa humanidad hasta en la dimensión más absurda y trágica de ella, para luego descubrir bajo esa pertenencia su identificación privilegiada con Dios. Al subrayar esta dimensión divina de la historia inaparente de Jesús, los evangelistas descubren la posibilidad de otro *habitus,* de otra forma de presencia de Jesús en la tierra y, con ello, el carácter condescendiente de su presencia en forma de Siervo: se está anticipando aquí lo que dirá el himno de Filipenses. Esta alusión a otro *habitus* posible es la única relación que la Transfiguración posee con las apariciones del Resucitado.

Precisamente por eso, la Transfiguración posee una relación esencial con los discípulos y reclama intrínsecamente la presencia de éstos. Pues no hace más que aplicar al seguidor de Jesús todo lo descubierto en el binomio Bautismo-Tentaciones. Así como Jesús, en las Tentaciones, se ve en la exigencia de aceptar la humillación como su forma de excelencia, así ahora los apóstoles se ven en la exigencia de descubrir al Señor a través de su imagen humilde: deben oírle (como dice la voz de la nube) en su hábito de siervo. Al seguidor de Jesús se le dice que no encontrará a Dios en Su Majestad, sino únicamente en la identificación con aquel "solo Jesús" que acaba de anunciar su pasión y que es el único al que ven los apóstoles al abrir los ojos (Mc 9, 8). La tentación del comienzo de la vida pública pasa en cierto modo ahora de Jesús a los apóstoles. Ellos no son capaces de aceptar esa tensión en Jesús

(Mc 8, 5) y están allí un poco como los incrédulos que no comprenden. Lucas subrayará aún más este punto mediante el paralelismo con Getsemaní a que ya hemos aludido.

De esta forma, la Transfiguración cierra un círculo completo con las Tentaciones. En éstas, Jesús, Hijo de Dios, actúa como hombre hasta el fondo (con lenguaje de la pasión: Hijo de Dios, no baja de la cruz). Ahora, en su actuar como hombre, es revelado Hijo de Dios en sentido trascendente (con lenguaje de la pasión: no bajando de la cruz, es reconocido Hijo de Dios por el centurión; Mc 15, 39). El círculo es perfecto: la tentación equivale a la humillación del Exaltado; la transfiguración es la exaltación del Humillado.

Esta explicación del pasaje de la Transfiguración a la luz de las dos cordenadas hermenéuticas a que aludimos, es primaria con respecto a toda otra interpretación de tipo individualista. También aquí, como señalamos que ocurría con las tentaciones[28], se ha dado en la tradición teológica una interpretación que aislaba al passje de sus cordenadas exegéticas, considerándolo en sí mismo y subrayando con unilateralidad una lectura individual: la aplicación de la Transfiguración a nosotros y a nuestra futura visión de Dios. Así escribe vg. Suárez: "Jesús se transfiguró y manifestó su gloria a los discípulos, para hacer ver la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Pues antaño, el pueblo de Israel no podía ni siquiera mirar al rostro de Moisés por el resplandor de su faz; mientras que ahora, los apóstoles miran cara a cara la gloria del Señor" 29.

Tal interpretación ganaría en exactitud si no se la separa del *locus* de esa gloria revelada, que es precisamente la anonimidad del Jesús terreno. De lo contrario puede llevar a una afirmación de Dios simplemente "religiosa" o, dicho hegelianamente, que está al nivel de la "tesis" y que todavía no incluye su propia negación, en la destrucción de la imagen religiosa de Dios que hemos comentado.

De la validez de esta interpretación es buena muestra, por lo demás, el hecho de que ya se encuentre en el Nuevo Testamento. Así, parece aludir a la Transfiguración 2 Cor 3, 18: "con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen, de gloria en gloria." Pablo parece hablar de una transfiguración nuestra al ver a Dios, como la que anuncia 1 Jn 3, 2. Pero el Nuevo Testamento no incurre en

[28] Véase lo dicho en la nota 10 del apartado anterior, más la referencia al artículo dada allí.

[29] *Opera.* Ed. Vives XIX, 599.

el peligro aludido de Suárez, porque subraya claramente el carácter escatológico de esta contemplación de la gloria.

Hay que mantener pues, por un lado, el sentido revelador del pasaje y el sentido revelador que da el pasaje a toda la vida de Jesús: "que es imposible ver a Dios y que sin embargo el hombre, al fin de los tiempos, lo verá en la montaña, es decir, en su venida como hombre" [30].

Pero por otro lado, hay que mantener también la tensión escatológica inherente a esa visión de Dios: que, aunque es real, se efectúa en la cruz y, por tanto, allí donde el hombre no espera encontrar ni puede reconocer a Dios. De lo contrario, en lugar de tomar a la Transfiguración como clave de lectura, se la convierte simplemente en un episodio más.

Hecho este paréntesis, regresemos a la línea de reflexión que intentamos seguir. *La vida de Jesús no fue en absoluto "divina" y, sin embargo, en esa vida servidora era ya el Señor.* Esta doble afirmación es la que enmarca toda la reflexión teológica sobre la vida de Jesús, como acabamos de ver y, de alguna manera, presenta la vida terrena de Jesús como fruto de una decisión libre. Pero, además, esta afirmación fue tematizada expresamente ya en la predicación primera, creando a la vez infinidad de problemas a la teología posterior, como veremos al final del apartado siguiente.

3. EL TEMA DE LA "KÉNOSIS"

Una primera aproximación a esta forma de ver la vida de Jesús nos la ofrece una serie de textos neotestamentarios que parecen hablar de una renuncia o abajamiento en Jesús. Se trata de frases sencillas, con un esquema muy rígido y muy repetido y que, a veces, parecen como intercaladas en el texto, de modo que, en algunos casos, bien podría tratarse de fórmulas litúrgicas o profesiones de fe[31]. Más adelante analizaremos su esquema con detención. Ahora, para comenzar, nos interesa subrayar algunas características comunes a todos esos textos. Tomemos como ejemplo el más típico de todos ellos: Jesu-

[30] IRENEO, *Adv. Haereses,* IV, 20, 9.
[31] Cf. 2 Cor 8, 9; 5, 21; Gal 3, 13; 4, 14; Rom 8, 3; 2 Cor 5, 15; Heb 2, 14.17.

cristo, siendo rico, se hizo pobre por vosotros para que vosotros os enriquecierais con su pobreza (2 Cor 8, 9).

a) El sujeto de todos estos textos no es Dios, o el Logos intratrinitario, sino ya el hombre Jesús al que, dada la "riqueza" que se le atribuye, no es raro que se le designe desde una óptica de exaltación ("nuestro Señor Jesucristo", 2 Cor 8, 9). De ello se deduce que tales textos no describen lo que nosotros solemos llamar "la Encarnación". El abajamiento a que se refieren no consiste en que era Dios y se ha hecho hombre.

b) Esta interpretación se confirma por el hecho de que nuestros textos describen los dos estadios (lo que era y lo que ha venido a ser) con calificativos que parecen contradictorios: rico y pobre, justicia y pecado, libertad y maldición, etc. Hacerse pobre supone dejar de ser rico, al menos en algún sentido. En cambio, Dios y hombre no se excluyen de la misma manera: y hacerse hombre no supone dejar de ser Dios. Esto sería inconcebible en una mentalidad como la de Pablo: sería dar al hombre demasiada entidad frente a Dios. Tengamos en cuenta que si nosotros andamos muy preocupados por mostrar que "Dios no es un concurrente del hombre", no debemos olvidar que la obsesión de Pablo era más bien la contraria: el hombre no puede ni de lejos ser "concurrente" de Dios o medirse con El. Dios no necesita perder nada de sí mismo para hacerse hombre.

Todo ello confirma que, en los textos aludidos, la forma verbal "se hizo" no alude al acto de la Encarnación.

c) En todos estos textos (así como en el himno de Filipenses que veremos a continuación) la acción "empobrecedora" no parece aludir exclusivamente a la muerte de Jesús, aunque no excluya a ésta. Alude más bien *a toda la forma de vida* del Jesús terreno. El esquema de nuestros textos no parece decir, vg., que Jesús se ha hecho pobre porque ha muerto, sino que murió porque, siendo rico, se había hecho pobre. La muerte es sólo la última consecuencia *("hasta* la muerte", Fil 2, 8) de todo un estado previo que se llama pobreza, obediencia, maldición, carne de pecado, etc.

Parece, pues, seguro que nuestros textos no aluden al he-

cho de la Encarnación, sino *a unas particulares condiciones en las que ésta se ha verificado.* "Rico" es el hombre Jesús a quien la comunidad confiesa ya como Dios, pero que aparece despojado de las resonancias de gloria y majestad que pide su divinidad (aparece como "pobre"), y con las cuales habría podido venir ("se hizo" pobre, no lo era). Dios no ha venido en una humanidad perfecta, como la que aparece en la Transfiguración, sino en una humanidad de esta historia y con nuestra misma suerte; no en la "carne espiritual", sino en la "carne de pecado".

Estas afirmaciones están en manifiesta contraposición con todo lo que el pensamiento religioso y el pensamiento judío conciben sobre la venida de enviados divinos, como algo extraordinario y esplendoroso. Basta con ver las Parábolas de Henoch, el Targum de Jonatás antes citado, las ideas del Mesías glorioso y la caracterización general que hace Pablo de los judíos: los judíos piden signos (1 Cor 1, 22).

De esta manera tenemos introducido nuestro tema. Pero esta caracterización del Jesús terreno, que los textos citados formulan tan escuetamente, ha sido objeto de una particular explanación en lo que quizás sea el más importante de todos los textos cristológicos del Nuevo Testamento.

El himno de la carta a los Filipenses.

Ha tenido aceptación casi general la tesis de Lohmeyer, según la cual el fragmento de Fil 2, 6 ss constituye un himno o salmo arameo, anterior a Pablo[32]. Este lo insertaría en su carta para reforzar una exhortación a la humildad que, por lo visto, era muy importante para Pablo: el orgullo de los fili-

[32] E. LOHMEYER, *Kyrios Jesús. Eine Untersuchung zu Phil* 2, 5-11. La obra es de 1927, pero ha sido reeditada en Darmstadt en 1961.

Además, J. GNILKA, en su autorizado comentario a la carta a los Filipenses (Herder 1968, pp. 137 ss.), sostiene que el himno está hecho a base de fundir dos confesiones de fe anteriores a él: una más "entitativa" que confiesa a la "forma de Dios" como "forma de siervo" (vv. 6-7), y otra más posicional o funcional, que habla de anonadamiento y exaltación (vv. 8-11). Todos estos mecanismos de composición, si son ciertos, nos llevan a una datación antiquísima del himno (la carta a los Filipenses es del decenio 53-63 aproximadamente).

penses parece que era proverbial[33], y la exhortación de Pablo es también antológica: "colmad mi alegría... manteniéndoos en el amor... y considerando siempre superiores a los otros. No os encerréis en vuestros intereses, sino buscad todos el interés de los demás" (2, 2-4). Para esta exhortación viene como anillo al dedo el modelo del Mesías Jesús. Pero no en detalles o actos aislados de su vida, sino *en su misma persona mesiánica:* el mismo ser de Jesús es visto como acto de humildad. Y Pablo tampoco pedirá a los suyos "actos" de humildad, sino una *mentalidad* (2, 5): la mentalidad del Mesías Jesús.

La hipótesis del origen prepaulino del himno tropieza con la dificultad de determinar exactamente dónde concluye (dificultad que surge casi siempre que Pablo inserta en sus cartas algún himno o confesión de fe anterior a él). Pero en cambio, la aceptación de su origen arameo orienta mucho más la exégesis del himno hacia la búsqueda de un trasfondo veterotestamentario: y esto no sólo en las alusiones al Siervo de Yahvé, que son evidentes, sino en otras posibles alusiones al Adán del Génesis, que haría el verdadero contrapeso de la figura del Siervo.

La más clara alusión a Adán la tendríamos en las palabras "ser como Dios" con que concluye el v. 6 y que parecen una cita literal de Gen, 3. 5. Jesús—en una primera formulación general—no habría seguido la conducta de Adán que quiso "ser igual a Dios". El himno formula esto diciendo que Jesús (que es, otra vez, el sujeto del himno y no el Logos intratrinitario) no consideró el ser igual a Dios como *harpagmos.* Pero la traducción de esta palabra ha dado a la exégesis muchos quebraderos de cabeza.

Harpagmos suele tener un sentido activo (algo a conquistar), aunque admite también el sentido pasivo (algo ya conquistado y, por tanto, a defender meramente). Puede significar, por tanto, que Jesús no quiso "arrebatar por fuerza", o que no quiso "retener a toda costa" el ser como Dios[34]. Du-

[33] Cf. Hchs 16, 19-40 sobre el orgullo de los Filipenses por su calidad de ciudadanos romanos. En la carta puede tratarse de la presunción de algunos cristianos judaizantes.

[34] Aunque nos satisface más la interpretación activa, es bueno que la traducción conserve la ambigüedad del texto original; por eso traduciremos: no consideró como botín el ser igual a Dios. Puede tratarse de

rante mucho tiempo, el dilema venía resuelto para la exégesis católica por la traducción de la "forma de Dios" en la primera parte de este mismo verso: si la *morphe Theou* aludía a la naturaleza divina, en sentido calcedónico, entonces estaba claro que si Jesús ya era Dios, no le quedaba nada por arrebatar. *Harpagmos* había de tener, por tanto, un sentido pasivo[35]. Sin embargo, hoy se acepta, y más supuesto el origen judío del salmo, que la *morphe Theou* no puede tener el sentido óntico de la "naturaleza" calcedónica, y que la divinidad no tiene por qué expresarse inevitablemente en términos de naturaleza.

Aceptada la legitimidad, y quizás también la mayor probabilidad del sentido activo de *harpagmos,* el paralelismo con Adán se refuerza enormemente. Y ello permite considerar una nueva hipótesis para la traducción de la difícil "forma de Dios". Hipótesis que queda reforzada a partir del origen arameo del himno.

En efecto, el término *morphe,* que resulta por sí mismo inexpresivo, quizás pueda ser traducido a partir de la palabra hebrea que estaría subyacente en la versión original. P. Lamarche cree que esa palabra era el *demut* (imagen) de Gen 1, 26, término que, en otros muchos momentos, es traducido por *morphe*[36]. De este modo se refuerza y se aclara todavía más el paralelismo con Adán[37].

un botín a conquistar o de un botín a defender. En cualquier caso, el botín es algo a lo que uno se agarra con cierta pretensión de exclusividad.

Nuestra liturgia ha mantenido esa misma ambigüedad, aunque desviándola del terreno del ser al de la manifestación: no hizo alarde de ser como Dios.

Finalmente remitimos al artículo de R. W. HOOVER, en *Harvard Theological Review,* 64 (1971), p. 118 quien conserva la ambigüedad del *harpagmos* original, expresándola en el terreno de la acción: "He did not regard being equal wjth God as *something to take advantage of* (or more idiomatically: as something *to use for his own advantage)."* El subrayado es nuestro y remite a lo que vimos al hablar de las tentaciones de Jesús.

[35] "No retuvo ávidamente el ser igual a Dios", traduce todavía la Biblia de Jerusalén, a pesar de que, en nota al pie, reconoce como "mejor: algo *de lo que hay que apoderarse".*

[36] *Cristo Vivo,* Sigúeme, 1968, pp. 37 ss.

[37] P. GRELOT, *Deux notes critiques sur Philip 2, 6-11,* en *Bíblica,* 54 (1973), 169-86, niega la correspondencia *morphé-demut,* establecida por R. P, MARTÍN, y propone ofra retroversión en la que traduce *morphe* por *shelem* (semejanza). Pero en este caso, tampoco salimos de Gen l, 26.

La dificultad para la aceptación de esta lectura es que, para nosotros, la imagen equivale precisamente a la negación de la realidad. Ello dio lugar a que, cuando la Conferencia Episcopal Francesa aceptó la traducción de "imagen" para Fil 2,6, se produjera una reacción, orquestada por toda la derecha socialmente resentida, que acusaba a los obispos franceses de negar la divinidad de Jesús [38].

Y, sin embargo, esta objeción carece de sentido para una mentalidad semita. Al revés: la imagen indica a la divinidad en cuanto es comunicable a lo no divino. Si el hombre es imagen de Dios, es porque existe la imagen, o principio de comunicación en Dios, de acuerdo con la cual fue hecho el hombre. Precisamente por eso, la exégesis antigua nunca leía en Gen 1, 26 un parecido natural entre Dios y el hombre, sino una alusión a la Mistificación del hombre, al "hombre celeste" de que habla Pablo en 1 Cor 15 [39]. Jesús sería no "a imagen de Dios" como Adán, sino la imagen misma de Dios, la plenitud del dinamismo divinizador ínsito en el hombre. De esta forma, la traducción citada no niega la divinidad de Jesús: simplemente no la expresa de forma estática, sino de una manera dinámica, semejante a la "condición divina" que se ha escogido para la liturgia castellana, y que es susceptible de diversos niveles.

De esta manera, el paralelismo entre Adán y Jesús aparece como pieza fundamental del himno y queda formulado así: Adán estaba hecho a imagen de Dios y quiso arrebatar por fuerza la igualdad con Dios. Jesús era la plenitud de la imagen de Dios y no quiso arrebatar por fuerza la igualdad con Dios. Y este paralelo todavía se completa por la identificación entre Jesús y el Siervo.

[38] Véase la polémica en P. GRELOT, *Heurs et malheurs de la traduction liturgique,* en *Etudes,* 335 (1971), 449-459, al que acompañó el autor con una investigación sobre las traducciones patrísticas del texto, en *Nouv. Rev. Théol.,* 103 (1971), 897-922 y 1009-26. La polémica alcanzó tonos tan acres que un integrista español no se avergonzaría de ellos: de los miembros de la comisión (entre los que había nombres como A. Feuillet y el obispo de Estrasburgo) se escribió que "saben perfectamente la idea que quieren meter en el cráneo de los fieles: Jesucristo no es Dios" *(art. cit.,* p. 1019). Ante esta caza de brujas, comenta el P. Grelot que "la autoridad haría muy mal en ceder a las presiones psicológicas de aquellos que han convertido en su especialidad el chantaje de la ortodoxia. Quizás lo que necesitan es simplemente un *recyclagé* serio" (p. 1020). Y concluye con una trágica ironía: por este escrito "tengo probabilidades de unirme al grupo de los que son llevados a la hoguera. Y si me apresuro a confesar que no soy una bruja, eso sería la mejor prueba de que lo soy: pues la bruja, por hipótesis, miente" *(art. cit.,* 1019, nota 110).

Esta larga cita se sale ya del campo de lo escuetamente científica. Pero nadie mejor que un lector español para comprender su oportunidad.

[39] Ver lo que diremos más adelante sobre la Imagen, al hablar del Primogénito (cap. 6), y del Segundo Adán (cap. 5).

Como es natural, esta lectura de la "forma de Dios" está en estrecha relación con la "forma de esclavo" del verso siguiente. Y lo primero que nos impone es afirmar que tampoco aquí se alude a la "naturaleza humana" de Jesús. Pablo nc llama esclavitud al mero ser hombre, sino al hombre en cuanto empecatado; y cuesta mucho concebir que aceptara otro lenguaje. La *morphé dolou* está explicada en la línea siguiente como *homoiómati anthrópon,* como semejanza con los hombres. Y da la casualidad de que *homoióma* es la misma palabra de que se vale Rom 8, 3 para designar la condición del hombre en una historia de pecado. Podemos concluir que *morphé doulou* no alude, por tanto, al hecho de ser hombre ónticamente considerado, sino a una "condición humana" que es susceptible de niveles muy diversos y que aquí se precisa inmediatamente por identidad con el nivel nuestro. La traducción que escogeremos: "asumió la imagen del Siervo" quiere decir que Jesús era hombre, no de acuerdo con una definición abstracta y teórica del ser hombre, sino de la manera como lo somos nosotros (llevada además hasta el fondo) y, por tanto, con toda una serie de condicionamientos esclavizadores que el hombre experimenta como no necesariamente pertenecientes a la idea del hombre. Estos condicionamientos son lo que hace que el ser hombre implique para Jesús una negación de sí, o una pérdida de su imagen divina. Y, en efecto, así lo constata el v. 7.

Todo esto cuadra perfectamente con el dato que ya hemos mencionado otras veces: el sujeto del himno no es el Logos intratrinitario, sino el hombre Jesús. Y nos permite dar por sentado que la contraposición que hacen los versos 6 y 7 entre *morphe Theou* y *morphé doulou,* no es una contraposición entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, sino una contraposición *entre una manera divina y una manera "humana" de ser hombre* [40].

Para describir esta manera "alienada" de ser hombre, es natural que el himno eche mano de la imagen del Siervo, de quien el Deuteroisaías cantaba que "no tenía apariencia ni aspecto humano". Y, en efecto, los paralelismos con Isaías 53

[10] Por "manera humana" entendemos aquí el ser hombre de esta forma imperfecta en que lo somos los hombres de esta creación y de esta historia alienada

están universalmente admitidos y son detectables incluso en el griego[41].

Todos estos elementos exegéticos nos permiten dar una traducción interpretada del himno que—como casi todo en la exégesis—no puede pretender más que un grado de probabilidad objetiva que (subjetivamente hablando) nos parece grande. Además, y por lo que facilita la retención del esquema, aceptaremos, ampliándola, la estructuración quiástica que propone Lamarche[n] y que hace realzar la disposición circular del estilo. De acuerdo con ella, el himno constaría de cinco versos, de los cuales cada uno da un paso en el desarrollo del tema (a, b. c, d, e) y que son recogidos después en los cinco versos siguientes, pero invirtiendo el orden, de modo que el primero se corresponda con el último, el segundo con el penúltimo... y en los dos centrales se repita el tema (e, d, c, b, a):

a. Siendo *la imagen* de Dios [43]
b. no consideró como botín el *ser-como-Dios*";[44]
c. sino que *se vació* de su imagen
d. al asumir la imagen del *Siervo* [45]
e. y hacerse como uno de los *hombres46*
e. y mostrándose en esa *condición humana*
d. se humilló hecho *obediente*
c. hasta la *muerte* (y muerte de cruz)[47].
b. Por lo que Dios le *sobreexaltó*
a. y le dio *el Nombre* que está sobre todo nombre[48].

[41] Véanse las correspondencias:

doulos (v. 7).	*pais* (Is 52, 13).
etapeinósen (v. 8).	*tapeinósis* (Is 53, 7.8).
mechri thanatou (v. 8).	*eis thanatos* (53, 8.12).
dio kai (v. 9).	*dia tonto* (53, 12).
hyperypsdsen (v. 9).	*hypsdthésetai* (52, 13).
"toda rodilla se doble" (v. 10).	cita literal de Is 45, 23.
ekénósen (v. 7).	*'ara* (53, 12).

La última palabra la han traducido los LXX por *paredothe,* mientras **que** en otros pasajes la traducen **por** *kenoó.* Cf. Gen 21, 20; Sal 136, 7; 2 Par 24, 11.

[42] *Op. cit.,* pp. 46-47.

[43] Gen 1, 26.

[44] Gen 3, 5.

" Is 53.

[46] Que precisamente habían perdido aquella imagen divina con la qu« y hacia la que fueron creados. Es la visión del pecado como frustración del progreso típica en' algunos autores antiguos.

Las palabras en cursiva señalan las correspondencias temáticas mencionadas. Podemos prescindir ahora de la segunda parte del himno, ya que el título de Señor ha de ser objeto de una consideración detenida[49]. Las alusiones a Adán y al Siervo nos dan la clave de comprensión de la persona y de la vida de Jesús en esta primera parte: el hombre, por querer ser como Dios, *ha perdido* la imagen de Dios. Jesús (que tenía derecho a esa igualdad con Dios porque era la Imagen plena) *se ha despojado* de esa imagen. El hombre, al perder la imagen divina, ha quedado hecho esclavo (de pecado, ley y muerte). Jesús asume una servidumbre que le lleva hasta la muerte. El tema del himno no es por tanto la Encarnación, o el hacerse hombre, así como tampoco lo es la cruz, sino una forma tal de hacerse hombre que, con una cierta necesida'd, termine en la cruz[50]. Y con ello no establece la contraposición entre el ser Dios y el ser hombre, sino entre las dos formas de ser hombre

[47] Aquí podemos prescindir de la cuestión de si el paréntesis es un añadido de Pablo, tan del gusto de algunos exegetas.

[48] Tal nombre es, evidentemente, el nombre del Señor que inti iduce a continuación el himno. Importante es tener en cuenta la mentalidad semita, según la cual, el nombre responde a la cosa misma.

[49] Se discute si la segunda parte pertenece al salmo original o es un añadido de Pablo. Desarrolla el movimiento de ascenso insinuado por el último verso de la parte anterior, y también puede ser ordenada según la disposición quiástica que utilizamos para la primera parte:

a) Lc dio *El nombre* sobre todo nombre
b) para que al nombre de *Jesús*
c) *toda* rodilla se doble...
c) y *toda* lengua confiese
b) que *Jesucristo*
a) es el *Señor* para gloria de Dios Padre

Esta disposición no sería factible con el texto griego, por la inversión de sujeto y predicado en la última frase.

[50] La vinculación entre la muerte de Jesús y su vida (aquella como consecuencia de ésta) en que tanto insistimos al hablar de la muerte de Jesús se ve aquí erigida en categoría teológica. Evidentemente, lo que posee la necesidad a que alude el texto, no es la anécdota misma de la cruz sino el hecho de una muerte tal que hace culminar el grado de conflictividad que posee ya de por sí toda muerte humana.

a que ya hemos aludido y que podríamos tipificar como: la de la Transfiguración y la de las Tentaciones[51].

La fecundidad de la kénosis.

Hay un punto en el que el himno de Filipenses difiere considerablemente del bloque de textos aludidos al comenzar este apartado (hasta el punto de que esa diferencia podría apoyar el carácter no paulino del himno). Y es el hecho de que el himno se fija en el carácter fructuoso que tiene la kénosis para Jesús mismo: se anonadó, por lo que Dios le exaltó, etc. En cambio, los textos aludidos mencionan primaria y exclusivamente la espontánea fecundidad de la kénosis respecto de nosotros. De modo que si el anonadamiento parecía equivaler a la falta de efectividad de los títulos gloriosos del Jesús terreno, se va a cumplir la paradoja de que esa no efectividad es lo que hace a esos títulos eficaces para nosotros.

En efecto, con sorprendente constancia se repite en los citados textos un mismo esquema que consta sólo de los cuatro puntos siguientes:

a) El punto de partida o *terminus a quo.*

b) El punto de llegada o *terminus ad quem* de la kénosis.

c) La afirmación de que eso sucede "por nosotros" o como nosotros.

d) Una larga oración final, que corona el texto y explica el *pro nobis* anterior.

He aquí los ejemplos:

1. Rico .... hecho pobre .... por vosotros
para que os enriquezcáis con su pobreza[52].

[51] Nos apartamos con estas afirmaciones de la interpretación de URS VON BALTHASAR, en *Mysterium Salutis*, III, 2, pp. 144-163 de la edición castellana. Balthasar parece retrotraer la idea de kénosis, hasta identificarla prácticamente con la de encarnación. El sujeto, en el himno de Filipenses es, para él, el Logos Eterno. Probablemente, ambas posturas tienen sus derivaciones prácticas de cierta importancia, aunque no lo parezca. Véase nuestra crítica a BALTHASAR, en *Actualidad Bibliográfica* (Sel. de L.), 9 (1972), 149-150.

[a] *2* Cor 8, 9.

2. No conocía pecado . . . . . hecho pecado . . . . por nosotros
para que en El nos convirtamos en justicia de Dios[53].
3. Mesías (Cristo)... hecho maldición . . . . por nosotros
para librarnos de la maldición de la Ley[54].
4. Hijo . . . . . en semejanza de la carne de pecado . . . . .
condenó el pecado en la carne [55].
5. Mesías . . . . muerto . . . . por todos
para que los vivos no vivan para sí..., etc.[56].
6. Autor de la Salud... participó de la debilidad.;.... como nosotros
para destruir al que era fuerte por la muerte [57].

Quizás quepa añadir también:

7. Su Hijo . . . . hecho de mujer . . . .
para que recibamos la adopción de hijos suyos[58].

Algunas de estas frases son tan limpias o quedan tan aisladas en sus contextos, que bien pueden ser citas de algún tipo de profesiones de fe anteriores a la carta en que aparecen. En otros casos son compuestas por el autor de la carta en el correr mismo de la redacción, pero se atienen con notable regularidad a un esquema que afirma los tres elementos siguientes: el movimiento kenótico, que es movimiento de solidaridad (por nosotros), y que por eso mismo es fecundo. Este último punto que, pese a ser el central, no está más desarrollado por el Nuevo Testamento, es el verdaderamente sorprendente : aquello con lo que Jesucristo nos enriquece no es su riqueza, sino su pobreza; el Fuerte no es vencido por la fuerza de Jesús, sino por su debilidad, etc. Esto quiere decir

[53] 2 Cor 5, 21.
[54] Gal 3, 13.
[55] Rom 8, 3. Aquí falta el tercero de los puntos que dijimos que componen el esquema.
[56] 2 Cor 5, 15. El no vivir para sí, es característica de la vida resucitada, como ya sabemos.
[57] Heb 2, 14 ss. El "Autor de la Salud" viene del v. 10. Y la debilidad está designada por la "carne y sangre".
[58] Gal 4, 4. Con ausencia también del tercer punto.

que la reflexión que la predicación primera hace sobre la muerte de Jesús, hasta llegar a afirmar que fue una muerte por nosotros, no se limita sólo al acto de su muerte, sino que se extiende también a toda la vida del Jesús terreno en cuanto era una vida "no divina".

Desgraciadamente, el Nuevo Testamento no explica el porqué de esa fecundidad del movimiento kenótico solidario. La teología posterior realizará mil intentos de explicación, con los cuales habremos de enfrentarnos más adelante. Ellos, en sus insuficiencias, pondrán de manifiesto que la última explicación de esa fecundidad queda en la apuesta de la fe y que no puede ser programada, controlada o prevista por el hombre. Ahora limitémonos simplemente a adelantar cuáles son los dos escollos entre los que debe discurrir esa explicación.

La categoría del mérito, por un lado, si se la hubiese mantenido en su total analogía, posee cierta utilidad para salvaguardar un par de puntos interesantes. Es apta para indicar que lo que nos enriquece no es la riqueza de Jesús, sino su pobreza: puesto que meritoria no es la riqueza sino la renuncia a ella. Y además es útil para situar la redención en el terreno de la relación personal (las teorías de algunos Padres griegos, en cambio, son demasiado mecanicistas o biológicas). Sin embargo, al haber sido entendida demasiado unívocamente, la categoría del mérito se degradó cayendo en un absurdo extrinsecismo, sea de carácter psicológico, sea de carácter jurídico: la kénosis sería fecunda "porque le gusta a Dios y le pone en buena disposición". Esto hace que el mérito resulte hoy una categoría prácticamente inservible.

En el otro extremo, las explicaciones que darán los Padres griegos ven la fecundidad en el movimiento asumente por sí mismo. La kénosis hemos dicho que, según el Nuevo Testamento, no consiste en la asunción de una simple naturaleza humana, sino en la asunción de todo ese mundo y esa historia de pecado que son inseparables de esta humanidad concreta (aunque—en la medida en que la historia y el pecado son frutos de una libertad—no los identificamos sin más con la naturaleza humana). Ahora bien : la asunción del pecado del mundo por Dios supone la destrucción de ese mundo de pecado, porque el pecado (y lo que el Nuevo Testamento llama su salario: esclavitud, muerte, etc.) es incompatible con Dios. Cuan-

do Dios asume sólo una creatura (una humanidad, por ejemplo) no la destruye, sino que la consagra como tal y la eleva hasta posibilidades insospechadas. Pero cuando Dios asume el pecado, éste no puede coexistir con El y queda destruido como las tinieblas cuando son asumidas por la luz[59]. "Asumir el pecado" significa someterse a su fuerza (tentación, desolación, muerte...)', pero en ese sometimiento la fuerza del pecado queda "absorbida por la victoria" (1 Cor 15, 54).

Esta explicación es, evidentemente, menos extrínseca que la anterior. Pero tiene el peligro de resultar totalmente impersonal. Lo fecundo en ella no es el amor o la libertad que decide, sino una especie de energía que actúa de manera mecánica y casi farmacéutica: no es la pobreza, sino la riqueza. De acuerdo con ella, el hombre tendría que encontrárselo todo hecho; y no es ésa la realidad. Por ello, para conservarla, hay que despojarla también de esa univocidad con que se equipara la fuerza del amor a una fuerza física. El amor sólo actúa dando energías personales, sólo destruye "creando" a la persona, mueve a los seres como seres libres y nó inertes. Por tanto, no "hace" nada: simplemente coloca al hombre en una situación nueva, en la cual es el hombre el que hace.

Más adelante habremos de volver sobre esto. Esta anticipación puede servirnos ahora para situar exactamente la afirmación neotestamentaria: hay una fecundidad en la kénosis; pero esta fecundidad no radica en un valor de lo negativo por sí mismo. Fecundo es el movimiento kenótico por nosotros, es decir: la solidaridad de la kénosis.

Tratamiento del tema en los Evangelios.

Tanto el himno de Filipenses como los textos comentados qtiieren ser, en fin de cuentas, una interpretación del Jesús terreno y de lo que El fue. Ya hemos indicado que los Evangelios realizan esa misma interpretación en los pasajes de las Tentaciones y la Transfiguración. Ahora sólo queda notar que, si esto es cierto, han de quedar huellas de ello en el resto de los Evangelios, pese a que éstos provengan de la exaltación postpascual y de la predicación de la fe. Y estas huellas se

[s9] Evoquemos como ejemplo toda la imaginería antigua sobre una llegada de Jesús al infierno, que hace saltar a éste hecho añicos.

encuentran tanto en las afirmaciones de un modo limitado de existir de Jesús (v. gr., Mc 5, 1-13; 6, 5; 8, 22-26; 9, 26, etc.) como en el hecho de que los actos de poder conservan un carácter de excepción (v. gr., los repetidos mandatos de silencio ya mencionados, o la incapacidad de hacer milagros que narra Mc 6, 5).

Nuestro interés al evocar estos pasajes no es ahora el abogar por posibles elementos de historicidad en los Evangelios, sino el evocar la perplejidad que sentía ante ellos la teología tradicional la cual, literalmente hablando, no sabía qué hacer con ellos. Partiendo de la divinidad de Jesús, y creyendo conocer ya el ser de Dios, se permitía deducir *a priori* el ser de Jesús, y dictar *a priori* la cristología: Jesús no podía ignorar, no podía equivocarse, etc. Consiguientemente, se eliminaban todos los pasajes citados, interpretándolos como una ficción edificante de cara a nosotros, o como un recurso pedagógico. Esto muestra hasta qué punto una teología puede ser esclava de los presupuestos de una época, hasta en los momentos en que cree argumentar de forma más contundente.

Esta observación señala uno de los grandes peligros de todo pensar teológico: una *fidens quaerens intelleclum* se convierte insensiblemente en un *intellectus dictans fidem* (ya no simplemente *quaerens).* Encontramos este peligro al hablar de la muerte de Jesús, reaparecerá en alguna de las herejías cristológicas, volveremos a encontrarlo en Anselmo y en Tomás; él condicionará la ausencia del tema de la kénosis en la dogmática católica, de que vamos a hablar en seguida... Este peligro condiciona seguramente una provisionalidad necesaria a todas las teologías. Ahora nos interesa tomar conciencia de él, porque nos marca una norma de conducta a observar durante todo el tratado: una Cristología hecha *a priori,* no permitirá la destrucción de las imágenes religiosas de Dios de que estamos hablando en el presente capítulo, Llevará en sí misma un inevitable fatalismo doceta o un fatalismo gnóstico. Y sólo se liberará de ellos mediante la relativización de la propia situación epocal en la que nace, por medio del diálogo con Escritura y Tradición.

Finalmente, esta observación nos va a facilitar una comprensión recta de la enseñanza de san Juan sobre la kénosis.

Pensamos que Juan es el evangelista que aporta una enseñanza más importante sobre la kénosis. En contra de lo que dictaminan precipitada y magnetofónicamente algunos teólogos protestantes[60], Juan no es un teólogo "de la gloria", un

•* Vg. E. KASEMANN acusándole de doceta: *Jesu letzter Wille nach Jn 17;* Mohr, Tübingen 1966, pp, 22 ss. Nos parece más exacta la in-

autor que desconozca el paulino anonadamiento de Dios. Más bien ocurre con él lo siguiente: así como Juan no narra la institución de la Eucaristía ni ningún mandato de bautizar y sin embargo es, según algunos, el evangelista más sacramental, de igual manera Juan no narra propiamente la Transfiguración, pero en cambio cumple con la enseñanza de ésta, de "ver" siempre transfigurado a Jesús. Esto da lugar a lo ambiguo de su lenguaje. El, que habla constantemente de descenso (3, 13. 31; 6, 33.38.42. 50 ss 58) y ascenso (3, 14.17; 6, 62) comete la paradoja de identificar ambos. Lo que en Filipenses eran dos movimientos sucesivos (kénosis y exaltación) en Juan es un mismo movimiento (recuérdese la ambigüedad del verbo *exaltar,* de que ya hemos hablado[61]): en el Jesús terreno ve ya al Jesús transfigurado o glorioso. Kénosis y gloria se identifican para él. Y la razón la da probablemente en la primera carta, cuando define a Dios como *ágape,* como amor (1 Jn 4, 8). Si Dios se ha revelado como amor, la plenitud del esplendor de la Divinidad se dará en la plenitud del amor. Y la plenitud del amor no radica en el brillo de la majestad, el poder o la gloria, sino en la plenitud de la solidaridad y de la entrega, con la que Juan intitula la pasión (13, 1). La kénosis será, por eso, la máxima revelación de Dios, pero no del Dios que el hombre—judío o griego—esperaría encontrar. Por eso, en el prólogo de su Evangelio, Juan deduce, de la afirmación de que el Logos se hizo debilidad (carne), esta paradójica consecuencia: hemos visto su Gloria (1, 14). Aquella gloria que el hombre religioso del Antiguo Testamento creía ver en las "teofanías": en los truenos, las victorias guerreras o las demostraciones de poder[62], Juan la ve en el hacerse Jesús[63] carne de nuestra condición.

De esta manera, Juan coloca la última piedra de una reflexión que, como ha podido verse, está presente en todas las páginas del Nuevo Testamento, a pesar de la luz postpascual

terpretación que da de Juan en todos estos puntos I. DE LA POTTERIE, *Le Christ comme figure de révelation d'aprés saint Jean,* en *Studia Missionalia* 20 (1971), 17-39.

[61] Ver más arriba p. 127.

[62] Véase como ejemplo el cap. 19 del Éxodo.

[63] Sobre la identidad entre el Logos de Juan y Jesús cf. *postea,* capítulo VIL

que éste proyecta sobre todo el pasado: la reflexión sobre la falta de apariencia de la vida terrena de Jesús. Ella cierra nuestra presentación de Jesús y nuestra lectura de su vida. Y mirando ahora hacia atrás podemos decir que esa vida constituye una revelación de Dios, en la cual El se manifiesta:

a) *Como negación de Sí* o, más suavemente, como destrucción de la idea "religiosa" de Dios, en todos los pasajes sintéticos o programáticos de la vida de Jesús, que ha considerado el presente capítulo.

b) *Como posibilidad del hombre.* Posibilidad todavía ambigua en la vida histórica de Jesús de Nazaret y en su llamada a la utopía humana. Pero posibilidad marcada por el sello de la fidelidad absoluta con que Jesús llega a acoger su muerte como consecuencia inevitable de ella.

c) *Como futuro del hombre* que elimina la ambigüedad de la vida de Jesús con la entrada de la Dimensión Definitiva en la historia humana, a través de su Resurrección que fecunda a la historia, y convierte la utopía en ley para ella.

En este esquema tienen entrada, evidentemente, todas las aspiraciones teológicas actuales sobre secularidad, liberación, humanización y hasta "ateísmo cristiano". Pero en la entrada llevan marcados, a la vez, su razón de ser y sus límites: llevadas a su pretensión última no se apoyan en una hechura prometeica del hombre, casual e infundada, y que, en fin de cuentas, sólo llegará hasta donde el hombre llegue, sino que son puro Don de la Gratuidad misma. Con lenguaje del brasileño R. Alves: existen porque existe una Decisión Liberadora anterior a la historia[64]. Mientras el hombre se crea Prometeo no podrá robar a los dioses nada más que fuegos fatuos, a cuya luz quizá se vaya descubriendo como Sísifo. Si, por el contrario, trata de vivir congraciándose a los dioses, no lie* gara nunca a descubrir su verdadera humanidad. Sólo si llega a experimentar su mismo ser como gracia, descubrirá que su prometeidad es el verdadero fuego sagrado, que le ha regalado

[64] R. ALVES, *Religión ¿opio o instrumento de la liberación?,* Tierra Nueva, Montevideo 1970, p. 136.

al hombre el Dios que se manifestó en Jesús como Dios Solidario. Y entonces será verdad que no importa ni el tener que morir por ella. Porque "si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?" (Rom 8, 31).

Presencia del tema en la historia de la teología.

Como ha podido verse, el tratamiento bíblico del tema de la kénosis es fundamentalmente kerigmático. Está ligado a exhortaciones sobre la conducta del cristiano o a consideraciones sobre el amor de Dios. De esta forma, el Nuevo Testamento renuncia a ulteriores explicaciones y se limita a enunciar el hecho del anonadamiento de Cristo y su fecundidad. Este tema, sin embargo, ha creado dificultades sumamente serias a toda la teología posterior, la cual unas veces intentó dar razón adecuada de él y otras creyó que podría valerse de él para explicar las dificultades metafísicas de la encarnación y de la unión Dios-hombre. A la Reforma hay que agradacer, indiscutiblemente, el haber devuelto al tema la gran beligerancia teológica que sin duda tiene. Aunque las disputas llegaran en ocasiones casi hasta las manos, la sola presencia del tema en la historia de la teología se demostrará fecunda para la comunidad creyente. Mientras que su ausencia en la dogmática católica debe ser considerada como un fallo serio, que plantea la cuestión de hasta qué punto la grandiosa síntesis escolástica no sacrificó demasiado al Dios de Jesús en el ara del motor inmóvil de Aristóteles[65]. Al menos, una de las consecuencias de esta ausencia nos parece ser lo que Urs von Balthasar consideraba con razón como el gran déficit de la teología clásica: la separación entre dogmática y espiritualidad. Separación inevitable ya que el tema, a su manera, continuaba vivo allí donde se mantenía más auténtica la experiencia espiritual cristiana: en el pensamiento de los místicos tantas veces mirados con recelo por los teólogos dogmáticos.

Intentaremos dar solamente una rápida ojeada a la historia del tema, a partir de la Reforma protestante, para suscitar las cues-

[65] Sobre las repercusiones de la ausencia del tema en la dogmática cristológica cf. nuestro artículo: *Las formas de la dogmática cristológica y su interpretación actual,* en *Est. Ecl.,* 46 (1971), pp. 352-54, que citaremos más adelante, pp. 510-12.

tiones que deberemos abordar al final. Las divisiones que hacemos no intentan propiamente marcar etapas, puesto que son muy imperfectas. Son una simple forma de ordenar cronológicamente el material que presentamos.

a) En los siglos xvi y XVII se puede reducir el debate a estas dos grandes cuestiones: ¿quién es propiamente el sujeto de la kénosis? ¿Jesús (la Palabra hecha carne) o el Logos intratrinitario? Los luteranos escogen la primera respuesta y los calvinistas la segunda. Y en segundo lugar: ¿en qué consiste la kénosis? ¿Es una renuncia a las posibilidades divinas (Chemnitz y la escuela de Giessen) o sólo una renuncia a la *manifestación* de esas posibilidades o propiedades divinas (Brenz y la escuela de Tübingen)? Los primeros habrán de soportar objeciones muy serias para salvar la divinidad de Jesús y la inmutabilidad de Dios. Pero en cambio los segundos parecen reducir la kénosis a un mero disfraz o apariencia, privando al dato bíblico de toda seriedad [66].

b) En el siglo xrx se reanudaron las corrientes kenotistas con más radicalidad. Se acepta, por lo general, que el sujeto de la kénosis es el Logos mismo intratrinitario y que, por tanto, la misma encarnación es un acto de anonadamiento. Thomassius introduce en el tema la siguiente celebérrima distinción: el Hijo, al hacerse hombre, renuncia a las propiedades divinas relativas al mundo (omnipotencia, omnipresencia, etc.), pero no a las propiedades divinas inmanentes (verdad, amor, santidad...). Esta distinción vuelve a encender la polémica porque inmediatamente se le objetará que con ella se atenta contra la simplicidad divina. Thomassius cree que su distinción no atenta contra la divinidad por cuanto es obra precisamente del amor y del poder de Dios.

Más radical aún, Gess defiende que el Logos, al hacerse hombre, renuncia incluso a sus propiedades inmanentes y a su conciencia eterna. El influjo vital que en el seno de Dios va del Padre al Hijo, se extingue en la encarnación. La objeción no se hace esperar: de esta manera lo que hace Gess es destruir la Trinidad.

c) Al comienzo de este siglo, el problema de la kénosis revive sobre todo entre los teólogos anglicanos [67]. Dando al tema la impostación más práctica que era de esperar, el obispo Gore lo formula así: Dios renuncia a sus propiedades divinas, *en la medida* en que esto es necesario para ser hasta el fondo hombre de nuestra

•• Una breve ampliación de las discusiones entre luteranos y calvinistas, junto con la célebre cuestión de los tres "géneros" la hallará el **lector** en D. BONHOEFFER, *Quién es y quién era Jesucristo,* Ariel, Barna **1971,** pp. 67-73.

" Para los kenotistas anglicanos cf. V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament,* Cerf, 1969, pp. 25-65.

misma humanidad; pero sobre el *cómo* de esta medida es mejor declarar que no sabemos nada. Mackintosh, el más famoso de los kenotistas anglicanos, rechaza la distinción de Thomassius: Cristo, afirma, tiene todos los atributos de la divinidad. Pero los posee de otra manera: no en forma de actualidad, sino en la forma de una potencialidad que ha de desarrollarse. Esta idea señala, sobre todo, la entrada en la Cristología de toda una forma de pensar que concibe al hombre como historia. Hipólito había hablado de que en Jesús está "ovillada y comprimida" la Divinidad "para que pueda venir tal y como quiso" [68]j y este ovillo es el que ha de llegar a su pleno despliegue en la exaltación del Hombre Jesús.

d) La constatación de todas estas dificultades, hizo entrar en crisis el tema de la kénosis, cuyo lenguaje suena muy fácilmente a mitología[69]. Althaus lo mantiene vivo, dando lugar a una nueva polémica con Barth. La frase de aquél: en Cristo no entró toda la divinidad, es duramente atacada por éste: ;la divinidad no puede partirse! Althaus ha formulado con más *souplesse,* cuando afirma que en Cristo, Dios entra en cierta contradicción con su majestad y su omnipotencia[70]. Pero esta renuncia acontece en virtud del ser mismo de Dios que "renunciando a sí" está precisamente más presente. Urs von Balthasar, tratando de este tema, comenta la afirmación del ruso Bulgakov, para quien el presupuesto último de la kénosis es la "abnegación" de las Personas (como puras relaciones) en la vida intratrinitaria del Amor. La kénosis nos lleva así al ser mismo de Dios y por tanto, al tratado de Trinidad[71].

e) En esta panorámica merece un capítulo aparte el pensamiento de Hegel. No sólo porque se sale de los planteamientos que acabamos de esbozar, sino porque, a través de él, la idea de la kénosis se hizo presente en uno de los movimientos más famosos de la novísima teología: el de los teólogos de la muerte de Dios. Con el riesgo de lodas las simplificaciones, quizás podríamos formular así: Hegel convierte la ideare kénosis en una ley metafísica del ser en cuanto tal. El ser necesita negarse a sí mismo para poseerse a sí mismo superando esa negación. El ser no es *uno,* sino en un sentido muy diverso al que decía la postescolástica y tal que incluye en esa unidad la mediación de la negación de dicha unidad.

[68] HIPÓLITO parece ser, si no el autor, sí el inspirador de la Homilía sobre la Pascua, antaño atribuida a san Juan Crisóstomo, y de la que son las frases citadas (cf. ed. *Sources Chrétiennes,* núm. 27, p. 165).

** Véase el recelo, comprensible en él, que manifiesta W. PANNENBERG ante toda esta problemática: *Fundamentos de Cristología,* 383-401, especialmente 399.

[70] En *RGG* I, 1783, donde comenta así: "aquí no vale lo de *finitum capax infiniti,* sino más bien al revés: *Infinitum capax finitr.*

[71] Cf. *Mysterium Salutis,* III, 2; p. 162.

> Desde aquí, Hegel construirá todo su sistema como el progresivo llegar la Divinidad a la plena posesión de sí, a través de una marcha de negaciones. Remitimos ahora a lo dicho en el cap. I sobre el Viernes Santo especulativo [72].

Si hay que hacer un balance de toda la historia del tema en la teología, puede parecer que éste lleva simplemente a un callejón sin salida. En cierto modo es verdad. Pero a pesar de todo, su presencia en la reflexión teológica nos parece imprescindible. No sólo por su contenido kerygmático y porque subraya decisivamente actitudes cristianas, como vimos en el tratamiento neotestamentario del tema, sino por otra razón ulterior: el tema de la kénosis es fundamental para mantener viva la necesaria crisis de todo lenguaje sobre Dios. Precisamente esta doble consideración nos lleva a uno de los autores actuales en el que el tema de la kénosis ha sido retomado con innegable vigor, y que merece una consideración algo más detenida, por cuanto lo ha llevado a unas conclusiones paradójicas. Se trata de Thomas Altizer, al que acabamos de aludir al hablar de Hegel, y que es sin duda el autor más serio de aquel movimiento de teólogos de la muerte de Dios, que fue de todo a la vez: folklórico y sintomático, sincero y domesticado, radical y epidérmico, explosivo y fugaz.

Para Altizer [73], el fenómeno de la muerte de Dios no es un mero fenómeno sociológico o lingüístico (y en esto difiere de sus compañeros de equipo), sino que es un dato teológico, que deriva de la idea misma de encarnación en cuanto kenótica. La kénosis es, para él, la autosupresión de la Divinidad, que renuncia a su Trascendencia, y pasa a identificarse con la inmanencia, "quemando las naves", por así decir. Kénosis significa que Dios deja de ser conocido y honrado como Dios. Y la afirmación de esta kénosis es el ateísmo. Los intérpretes de Altizer han discutido mucho si estas afirmaciones significan que Dios ha de ser *suprimido* como absoluto, o más bien que Dios no *se presenta* en nuestra historia en forma distinta

[72] Cf. más arriba pp. 35-36.
[73] T. ALTIZER, *The Gospel of christian atheism*, Westminster Press, Philadelphia 1966.

de las cosas [7A]; y no es difícil descubrir en esta discusión hermenéutica un trasplante de la antigua disputa entre kenóticos y crípticos. Lo claro es, al menos, que el cristiano debe ocuparse sólo de este mundo, porque Dios se ha negado a Sí mismo para que el hombre no se ocupe de El.

Por radical que pueda parecer la postura de Altizer, lo importante para nosotros es notar que, para él, la proclamación de la muerte de Dios es una profesión de *fe cristiana:* "sólo el cristiano puede hablar con verdad de la muerte de Dios, porque sólo el cristiano reconoce un Dios que se niega a sí mismo en sus actos reveladores y redentores" [75]. Y esa revelación de Dios contradice a todas las ideas filosóficas o religiosas de los hombres sobre El: "Una mera aprehensión religiosa de la divinidad debe concebir un Dios que es trascendente y lejano; y una concepción puramente racional de la divinidad debe concebir un Dios impasible o inmóvil o autoencerrado en su propio ser. Pero ni el pensador religioso ni el racional pueden captar a un Dios tal que Su realidad deriva de Sus propios actos de negación de Sí mismo. Sólo el cristiano radical sabe que Dios ha dejado de ser real y activo en Su realidad primordial y preincarnatoria" [76]. Como consecuencia de esto "hablar de la muerte de Dios no es aludir a una especie de eclipse de Dios en la historia, sino hablar de un suceso real y verdadero, con dimensiones cósmicas e históricas" [77].

No es éste el momento de entrar en una discusión completa con Altizer [78]. Puede que, a pesar de su hegelianismo, haya mantenido mejor que Hegel un dato del Nuevo Testamento: que el movimiento de anonadamiento del Hijo es movimiento *libre* que brota del amor de Dios. Es posible también que el cristiano deba agradecerle la conciencia de algo que es importante para su propia identidad, y que podríamos formular así:

[74] Así, por ejemplo, VICTORIA CAMPS *(LOS teólogos de la muerte de Dios,* Nova Terra, Barcelona 1968, p. 97) lo tacha más bien de panteísta.
[75] *Op. cit.,* 102.
[76] *Ibíd. id.* Nótese el paralelismo de estas ideas con la célebre frase de E. Bloch: "Sólo un cristiano puede ser un buen ateo, y sólo un ateo puede ser un buen cristiano." Subtítulo de *Atheismus im Christentum,* Shurkamp, Frankfurt 1968.
[77] *Op. cit.,* 103.
[78] Ver para ello J. RICHARD, *Kénose de Dieu. Altizer,* en *Eglise et Theologie,* 2 (1971), pp. 207-228.

a pesar de su afirmación del Dios de Jesucristo que es, para él, absoluta y fundamental—más aún: precisamente por ella—, el cristiano está mucho más cerca de algunos ateos que de la mayoría de los hombres "religiosos". Afirmación ésta que vendría a ser—ahora que ha bajado su mucha espuma y es posible paladear algo—el elemento positivo qué aportaron los teólogos de la muerte de Dios. A nosotros, sin embargo, nos interesa más hacer otra observación, que entronca más directamente con la Cristología.

Altizer tiene razón en querer hacer de la Encarnación y de la kénosis una categoría de tipo metafísico para el conocimiento de Dios y de la realidad. Esto se encuentra ya en la primera tradición cristiana, tanto en la idea de la encarnación recapituladora como en las misteriosas frases del Apocalipsis sobre el Cordero degollado desde la creación del mundo (13, 8) y en el cielo (5,' 6)[79]. Pero cabe preguntar si, desde el Nuevo Testamento, no ,se debe hacer lo mismo en algún sentido con la Resurrección. Entonces, ese Dios muerto debe ser buscado y, en la promesa, o en el anónimo, puede ser reencontrado. Experiencias como la de la "muerte de Dios" han estado muy presentes en toda la tradición cristiana[80]. Pero esta tradición ha visto siempre en esa muerte un punto de partida para buscarle de nuevo como las mujeres que van al sepulcro: "¿Adonde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?" Esto es lo que aporta la predicación de la Resurrección. Y esto es lo que impide que la proclamación de la muerte de Dios traiga consigo la muerte del hombre, sea porque canoniza la unidimensionalidad humana, sea porque consagra la propia voluntad de poder.

Conclusión.

Todo lo expuesto es suficiente como vista panorámica que nos haga comprender la importancia del tema. Para concluir habría que delimitar, en la medida en que sea posible, nuestra postura ante las preguntas fundamentales que este tema suscita.

™ Sobre esto volveremos en el último capítulo.
"° Cf. URS VON BALTHASAR, *op. cit.* (en nota 51), pp. 185-192.

1. El sujeto inmediato de la kénosis ¿es el Logos Eternc por encarnar, o es Jesús, la Palabra hecha carne? A esta pregunta respondemos con el Nuevo Testamento, que siempre parece considerar como sujeto a Jesús, no al Verbo. Pero esta respuesta necesita todavía una aclaración ulterior. La afirmación de que el sujeto de la kénosis es Jesús y no el Logos, no pide ser entendida *temporalmente,* sino *temáticamente.* Es decir: tal afirmación no significa que haya que colocar la decisión kenótica en algún momento de la vida de Jesús, ulterior a su nacimiento (aunque nuestro aserto tenga sus repercusiones en la posibilidad de la tentación en la Vida de Jesús). Significa más bien que la encarnación no es el tema, o el objeto de la decisión kenótica, sino que es lógicamente anterior a ésta[81]. Con ello afirmamos implícitamente una distinción entre kénosis y encarnación. Con ello afirmamos también que la encarnación que *de hecho* hemos conocido, no es una encarnación "neutral"; y esto es importante que lo sepa una Cristología: Encarnación y Cruz (como también la Resurrección) no son momentos *aislados* e independientes, tales que uno puede darse sin los otros, sino que son momentos tan intrínsecamente vinculados que constituyen una sola realidad: puesto uno se siguen necesariamente los otros: Jesús era hombre de tal manera que necesariamente había de morir muerte conflictiva. La Encarnación sólo queda concluida en la Resurrección; pero pasa necesariamente por la Cruz.

2. ¿Hay que explicar la kénosis como una renuncia óntica o sólo como un escondimiento? A esta pregunta respondemos, creo que también con el Nuevo Testamento, que no debemos intentar definir la kénosis *negativamente,* como simple renuncia a algo, sino positivamente: como la aceptación de todas las particulares condiciones en las que de hecho se ha verificado la Encarnación. Es el elemento positivo de la kénosis, y no su elemento negativo, el único que podemos conocer. La

[81] Se da, y esto es importante notarlo, la misma ficción que cuando el Nuevo Testamento habla de Jesús como sujeto de la *preexistencia.* Quiere decir, que no nos es lícito considerar un Logos, o un Hijo *en sí,* independientemente del hombre Jesús *o,* con lenguaje de los antiguos: el único Logos que conocemos es siempre el *Logos incarnandum*

definimos como venida en la carne de pecado y no en la carné transfigurada. O con lenguaje escolástico: como la asunción de una naturaleza sometida a la esclavitud del mal en vez de una naturaleza pura o metafísicamente considerada. Pero en todas estas frases, el elemento negativo no puede ser para nosotros más que un punto de referencia desconocido aunque necesario. Esto significa que tanto las categorías ónticas como las gnoseológicas son inadecuadas para expresar la kénosis y por eso se quiebran en mil contradicciones. En este punto sólo cabe hablar aproximadamente con categorías personalistas, no porque éstas permitan saber más, sino porque salvaguardan más la trascendencia. Es evidente que, en nuestras cabezas, la kénosis supone una renuncia, y que ésta se banaliza si la convertimos en la ficción de un mero escondimiento[82]. Pero si Dios se nos ha revelado como *ágape, y* el amor supone renuncia, ocurrirá que en la misma kénosis óntica se dará la presencia óntica. Con ello recuperamos la intención profunda del lenguaje de san Juan [83].

3. Precisada así la kénosis como descriptiva, no del hecho de la encarnación, sino de las particulares condiciones en que ésta ha tenido lugar, surge una cuestión ulterior que resultará menos bizantina de lo que a primera vista parece: ¿es legítimo llamar anonadamiento al *hecho mismo* de encarnarse, de hacerse Dios hombre?

Esta pregunta es muy difícil de contestar. Si concebimos al hombre como una naturaleza inmutable y ya acabada, de modo que la Encarnación no es más que su "asunción" o elevación, sin que a la Divinidad le ocurra nada en ella, entonces habría que contestar que no. Pero sí concebimos al hombre como "historia", como un ser cuya esencia es el hacerse lo que es, y, en ello, la puesta en juego de sí mismo, entonces también la Encarnación ha de ser necesariamente historia. En ella, por tanto, la Divinidad entra seriamente en una evolución

** "Igual que el califa Harum al Raschid se disfrazaba de noche para salir de incógnito por su reino" ironiza H. DEMBOWSKY, *Grundfragen der Christologie*, Kaiser, München 1969, p. 168.

[83] Añadamos finalmente, aunque sólo sea en nota, que este tema ha de ser importante al tratar de la conciencia de Jesús. Cf. más adelante pp. 598 ss.

(recuérdese la frase de la Homilía Pascual sobre el "ovillamiento" de la Divinidad) y de algún modo corre el riesgo del éxito. En este sentido, y por tanto analógicamente, pensamos que sí que puede hablarse de toda encarnación como kénosis. Y, además, estamos convencidos de que esta segunda concepción está presente en las Fuentes. Por ello se hace necesario dedicar un nuevo apartado a este punto, que acabará de dibujarnos la imagen del Jesús terreno.

4. ENCARNACIÓN E HISTORIA

Lo que intentamos exponer ahora puede ser resumido en la fórmula siguiente: la Encarnación es una magnitud esencialmente histórica. No se verifica por tanto como posesión puntual de sí *tota simul et perfecta,* sino como llegar a ser lo que, sin embargo, ya se es desde siempre. Trataremos de aclarar esta caracterización enrevesada. Y la mejor aproximación nos la proporciona una mirada a la Tradición y a la Escritura.

Datos de las Fuentes.

1. La Muerte y Resurrección de Jesús, en cuanto consecución de la Definitividad para esta historia, desataron en las comunidades primeras una reflexión sobre la vida terrena de Jesús, en la cual hemos enmarcado el presente capítulo. Esta reflexión no se limitó a afirmar que la Resurrección implicaba la confesión de la divinidad de toda la vida anterior de Jesús, dando con esto lugar al concepto de Encarnación. Sino que también afirmó que la Resurrección significaba la culminación de la Encarnación. En efecto, el Nuevo Testamento nos ha conservado algunos textos, que se cree pertenecen a las cristologías más antiguas y más cercanas al Jesús histórico, según los cuales hay una especie de progreso en la consecución de los títulos que expresan la Trascendencia de Jesús. Dichos textos siempre chocaron a la dogmática clásica, que más bien se caracterizaba por una respuesta cristológica totalmente atemporal (una persona, dos naturalezas) igualmente válida para el Jesús recién concebido, el Jesús Niño, el hombre Jesús o el Resucitado. Desde esta visión estática de la Cristología, se miraban los textos mencionados como fórmulas de una cristolo-

gía imperfecta y mal formulada. Por si fuera poco, el uso que de estos textos habían hecho Arrio y los adopcionistas contribuyó a que se arrinconaran. Y, sin embargo, tales textos son Escritura y, probablemente, una de las cristologías más inmediatas a Jesús de Nazaret.

Los ejemplos más clásicos de estos textos se contienen en algunos sermones de los Hechos de los Apóstoles. Hch 2, 22-23.33 señala claramente dos fases en Jesús: un varón acreditado ante Dios, a quien Dios exaltó a su diestra y llenó del Espíritu. La constatación de este doble estadio es el resumen de toda la predicación. Según 2, 36 sólo después de la Resurrección es Jesús Mesías y Señor. Tales afirmaciones no se dan sólo limitadas al ámbito en el que han nacido los Hechos[84]. También en el prólogo de Rom (1, 3-4) se habla del paso de una forma de ser Hijo (según la carne) a otra (en poder, según el Espíritu) y" este tránsito acontece a partir de la resurrección de los muertos. No es preciso entrar ahora en la exégesis de este pasaje; basta con esta triple observación general: *a)* En ambos casos el sujeto Hijo es el mismo, por lo que no puede hablarse de un adopcionismo. *b)* En cambio se afirma muy claramente el tránsito de una forma de ser Hijo a otra, hasta tal punto que la Vulgata ya se sintió incómoda ante este texto, y tradujo "fue predestinado", donde el griego dice sin rebozos "fue constituido". Finalmente, puede ser útil notar, en parangón con el texto anterior, el papel que parece jugar el Espíritu en este paso.

También cabe mencionar aquí la carta a los Hebreos, la cual, aunque conoce y afirma la preexistencia y divinidad del Jesús terreno (1, 3), sin embargo tiene como concepto central el de la divinización o consumación de Jesús. Jesús es el Hijo, pero, sin embargo, a través de su obediencia, se hace Hijo llegando a la consumación de su ser (5, 9).

Característico de estos textos, en comparación con los anteriormente comentados, parece ser el que no hablan de un *doble* movimiento de descenso y ascenso. Sólo conocen una única línea de marcha, que no está precedida por ningún abajamiento o anonadamiento previo.

[84] Cf. además, Hch 3, **13-20 y 10, 39-42.**

Para explicar estos textos se subraya que lo que caracteriza a este tránsito es la eficacia de los títulos de Jesús respecto de nosotros[85]: no es que Jesús antes de la Resurrección no fuera Hijo y luego de ella sí, sino que su filiación pasa a ser filiación nuestra, y su divinidad pasa a ser divinización para nosotros. Jesús se hace capaz de comunicar lo que ya era. Tal explicación es a todas luces válida, pero dudamos de que sea la última palabra posible. Pues cabe insistir: ¿por qué los títulos del Jesús terreno no eran eficaces respecto de nosotros?, ¿qué ha adquirido para ser capaz de comunicarlos? La forma de hablar del Nuevo Testamento ¿no parece indicar que tal eficacia deriva de que Jesús adquiere algo para Sí, de modo semejante a como según Rom 6, 9, deja de estar sometido al dominio de la muerte?[86].

2. En época posterior al Nuevo Testamento, san Ireneo puede servirnos como ejemplo de una mentalidad parecida. Ireneo cree que Dios no puede hacer instantáneamente una creatura divina, un "creado-increado". Si Dios se decide a hacerlo (y esta decisión es para Ireneo la razón de ser de la creación y la Encarnación) ello presupone necesariamente la idea de progreso, y el despliegue de esa creación a través del tiempo[87]. Esta misma concepción la aplica Ireneo a la Encarnación, y la explica con su terminología diciendo que la impregnación de la carne por el Espíritu requiere un "acostumbrarse" progresivo y ha de hacerse lentamente[88]. La Encarnación, propiamente hablando, no queda "concluida" hasta la Resurrección. Y en este punto, el esquema de Ireneo tampoco es el de la doble línea: anonadamiento-exaltación, sino el esquema lineal del

[85] Así vg. O. CULLMANN, *Christologie des neuen Testamentes,* Mohr, Tübingen 1966, pp. 185, 242 ss., 299 ss.

[86] Así los textos bíblicos establecen una relación entre *consumado* y *causa de Salud* (Heb 5, 9), entre *sentarse a la diestra* y *derramar sobre nosotros* (Hech 2, 23).

[87] Cf. *Adv. Haer.,* 4, 38, y nuestro comentario en *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la obra de san Ireneo,* Herder, 1969, cap. 4.

[88] De manera análoga, nos dirá luego la ciencia que la "impregnación" de la carne por la conciencia, en la evolución, ha sido lenta y progresiva hasta dar en el hombre.

progreso. Esta es la razón por la que la categoría del progreso juega un papel tan primordial en el pensamiento de Ireneo.

Las Fuentes, pues, son sensibles al hecho de que Jesús realiza un cambio en su Resurrección que no consiste sólo en la pérdida de las esclavitudes del pecado inherentes a su ser de nuestra raza, aunque tampoco sea simplemente la adquisición de algo que, de ninguna manera, tuviera antes.

Teniendo en cuenta todos estos datos, quizás podemos decir que si la comunidad primitiva en algunos momentos parece dar los títulos trascendentes al Resucitado y no al Jesús terreno, *esto no se debe simplemente al hecho de que Este había renunciado a ellos en su kénosis y en su condescendencia. Se debe también a que esos títulos le pertenecían al Jesús terreno como vocación, como tarea, como punto de partida, como posibilidades abiertas a su ser y no al nuestro.*

Será preciso, no obstante, que nos detengamos un poco más en la exposición de esta tesis.

Ensayo de interpretación.

En primer lugar hemos de mostrar que nuestra tesis no debe entenderse como una negación de los títulos cristológicos (y en definitiva de la divinidad) del Jesús terreno, sino como una interpretación auténtica de su humanidad.

En efecto: el hombre es un ser que no es idéntico a sí mismo, sino que se trasciende a sí mismo continuamente e ilimitadamente; éste es un dato para el cual tanto el marxismo moderno como el existencialismo han tenido una particular sensibilidad. Ahora bien: precisamente por eso al hombre no se le puede dar ningún don, relativo a sí mismo, mas que en la forma de tarea[89]. El hombre es un existente cuyo ser es lo que hace de sí mismo: su ser hombre le es dado como tarea, como proyecto de sí. Su vida la vive como puesta en juego de sí mismo. Es cierto que el hombre no es *pura* libertad, porque tiene una naturaleza que condiciona y limita esa libertad. Pero

[89] SAN IRENEO piensa que los dones de Dios sólo pueden ser mandatos, y que sus mandatos son siempre dones. Cf. *Adv. Haer,* IV, 39, 3: respecto de la meta del hombre, el Padre "concede y manda" a la vez.

aun esa misma naturaleza ha de asumirla en la propia historia de sí, integrándola en lo que hace de sí mismo, en su propio "proyecto", y en cierto modo superándola. Estas ideas no las ha difundido solamente la filosofía existencial. El antiguo lenguaje ascético hablaba con frecuencia de "hacerse un hombre" en sentido superior al mero crecimiento físico; o de llegar a ser lo que Dios quiere que uno sea. Y éste es el sentido de la vida presente como estado de prueba, así como de la irreversibilidad de la otra vida.

Y bien, si Cristo es realmente un hombre no puede dejar de vivir su existencia de esta manera. Y entonces cabe preguntar si todos sus títulos, y su misma divinidad, no deben ser vistos de esta forma, es decir, como un ámbito mayor de posibilidades de su ser, bien entendido que no se trata de posibilidad metafísica sino existencial o histórica, y que ese ámbito es positivamente infinito (y no simplemente indefinido, en el sentido en que el existencialista llama infinita a la libertad humana). La divinidad de Jesús no es "algo" que se le da en un momento concreto y que antes no tenía (eso sería adopcionismo), pero tampoco es algo totalmente inerte y que absorba o paralice el carácter histórico de su ser hombre; sino que, si el hombre es la posibilidad de sí mismo, Dios hecho hombre es Dios hecho posibilidad de un hombre: de Jesús de Nazaret. Jesús posee su divinidad como la posibilidad de su ser que El debe realizar y que nosotros no poseemos (o al menos no poseemos de la misma manera y en el mismo sentido que El). Es Hijo de Dios, pero "según la carne", es decir, en la forma de tener-que-llegar-a-ser Hijo de Dios. Si el sentido es distinto del nuestro (El por naturaleza y plenitud y nosotros por gracia y participación), el carácter de tarea es el mismo. Y esto cuadra maravillosamente con el lenguaje de la carta a los Hebreos que hemos visto al hablar de las Fuentes: siendo Dios, "consuma" su ser, llega a ser Dios. Precisamente este posesionamiento de su divinidad es el que puede explicar la impregnación de la carne por la calidad divina, que aparece a partir de la Resurrección.

Tendríamos así una explicación de la divinidad de Jesús que salvaguarda totalmente, y más que otras, su humanidad, pues en lo más íntimo de esta humanidad es donde radicaría su divinidad, en cuanto ser hombre es precisamente la vocación

a serlo. Evitaríamos aquel Jesús deducido *a príori* a partir de la idea filosófica de Dios, y camuflado de docetismo; y aquella imagen que tiende a colocar en el Jesús terreno todo lo del Resucitado, anulando la seriedad de su vida. Esta explicación, evidentemente, también habrá de repercutir en la forma como expliquemos la conciencia de Jesús, la cual no puede ser deducida *a priori* a partir de una idea filosófica de la divinidad [90].

Dificultades.

Debemos insistir, para concluir, en que la explicación propuesta no tiene por qué negar la unión hipostática (aunque, en el estadio en que estamos de la Cristología, todavía no hayamos abordado este concepto) y con ella la unicidad absoluta del hombre Jesús. Al revés: permite situarla en el ámbito de una definición moderna del hombre. Las analogías que se podrían ofrecer para mostrar esto son todas imperfectas, puesto que, al estar tomadas del ámbito de nuestra experiencia, se referirán propiamente a las cualidades accidentales que todo ser humano debe desplegar a lo largo de su historia, más que a la totalidad y a la medula del propio ser, la cual es inabarcable por la experiencia. Quizás la analogía más válida, a pesar de su biologismo, nos la ofrece el agustino A. Hulsbosch: así como el hombre, aun en el estadio de embrión, se diferencia esencialmente del animal, así Jesús, ya desde el comienzo de su existencia, se diferencia de todos los demás hombres [91].

La objeción evidente es si Dios, que es lo absoluto y lo necesario, puede ser concebido como una "posibilidad". Insistiremos, para responder, en que no se trata de una posibilidad

[90] Adquirimos aquí un nuevo elemento: es posible concebir la conciencia de Jesús como histórica. A lo largo de su vida Jesús va adquiriendo progresivamente una posesión refleja de la dimensión última de su ser. Aunque por supuesto, ese progreso nunca es un trazado lineal y fácil.

Todos los datos que vamos adquiriendo sobre la conciencia de Jesús, los recogeremos más adelante, cap. XIII, pp. 598 ss.

[91] A. HULSBOSCH, *Jezus Christus gekend ais mens, beleden ais zoon Gods,* en *Tijdschrift voor Theologie,* 6 (1966), pp. 250-272. Texto citado en p. 270.

metafísica sino histórica, igual que nuestro ser hombres es una posibilidad nuestra y sin embargo ¡somos hombres bien reales! La objeción puede urgirse preguntando si es posible someter a Dios a esta idea evolutiva, a la historia. Y aquí vuelve a tener entrada el lenguaje de la Encarnación como kénosis: esta objeción ya no tiene más defensa que el ataque el cual, a su vez, pregunta al objetante hasta qué punto Dios no puede revelarse más que confirmando la idea filosófica que de El se ha hecho el hombre y hasta qué punto, con la idea filosófica de Dios, se puede decir en serio que Dios se ha hecho hombre. San Ireneo solía distinguir entre el Dios *secundum magnitudinem* y el Dios *secundum amorem,* para constatar cómo, a veces, lo que la razón afirma del primero lo encuentra la revelación superado por el segundo [92]. La objeción, por tanto, no es para nosotros definitiva: es un caso más del problema de la teología como "docta ignorancia", de tal manera que al ser ignorancia no equivalga a una mitología sin crítica, y al ser docta no degenere en un orgullo fatuo.

En cambio, la explicación propuesta íiene la siguiente ventaja: al hacer de la Encarnación una magnitud histórica, permite afrontar mejor la pregunta de lo que significa la historia para Dios. Una insistencia total en la inmutabilidad ha llevado quizás a hacer de la Encarnación un concepto peligroso: una especie de pantomima en la que todo lo que ocurre no afecta a Dios para nada. Dios sigue tan tranquilo y tan inmutable como si no hubiera habido Encarnación. Y en cuanto que en nuestro orden concreto la Encarnación no es sino un momento privilegiado de la historia, lo mismo hay que decir, *a fortiori,* de todo el mundo y de toda la historia: éstos son algo en lo que Dios ni le va, ni le viene, ni le importa nada. Algo en lo que ni consigue, ni pierde, ni se juega nada. Cierto que esto nunca se formula con tal crudeza, porque inmediatamente se ve que sería contrario a la medula misma del mensaje neotestamentario. Pero ¿no es consecuencia lógica de una explicación de la divinidad de Jesús que atienda exclusivamente a salvar la inmutabilidad de Dios? Y aunque nunca se haya formulado

[92] *Adv. Haer.,* IV, 20, 1. Ireneo pone como ejemplo la invisibilidad de Dios y el anuncio de su visión por el hombre.

con esa crudeza, ¿no está sin embargo en la base del desinterés de muchos creyentes ante la historia? Es preciso repetir lo que antes dijimos: cuando se hace necesario hablar de Dios son preferibles las categorías personales a las ontológicas; no porque ayuden a conocer mejor, sino porque hoy por hoy ayudan a respetar mejor su trascendencia. La inmutabilidad de Dios será entonces, principalmente, su fidelidad inquebrantable a la Alianza y al compromiso de salvar a la historia, que ninguna infidelidad del hombre consigue destruir (Rom 11, 29).

En la explicación que hemos insinuado se comprende, en cambio (aunque para ello haya que anticipar muchos conceptos que aparecerán más adelante)[93], que la Encarnación, al ser una magnitud histórica, es historia de Dios; y que toda la historia del mundo (en cuanto la Encarnación es recapitulación de ella) es también historia de Dios, en la cual sí que le va algo a El:' su ser todo en todas las cosas (1 Cor 15, 28) por el que se puso en marcha todo el movimiento creador. El que este "algo" no radique "en su misma divinidad", sino "en lo otro de sí", es sólo expresión de la libertad del Amor de Dios, origen de todo. Pero no disminuye la realidad del riesgo, porque ese "otro de sí" ha sido hecho suyo propio por la Encarnación.

Pero, con toda esta discusión, nos hemos salido del camino y nos hemos asomado a parajes que todavía están distantes en nuestra marcha. Es hora de regresar al punto de nuestro sendero en el que se clausura la reflexión teológica sobre la vida del Jesús terreno.

Digamos, como conclusión, que la idea de kénosis sirve para resumir toda la reflexión teológica de la comunidad primera sobre la vida de Jesús. Y esta idea implica:

1) Que el Jesús terreno estuvo sometido a la ley de la historia, del progreso y de la posesión del propio ser como tarea de sí. A esto hemos llamado kénosis sólo en un sentido analógico o derivado.

[93] Véase el último cap. de esta obra, pp. 626 ss. y 650 ss.

2) Que este "paso" no se hizo desde la dimensión neutral del hombre a la de Dios, sino desde la dimensión del mal y su esclavitud. Por eso fue paso a través de la negatividad de la muerte. A esto es a lo que hemos llamado kénosis en sentido propio, la cual no es mero resultado de las características de la naturaleza humana, sino que, en algún sentido, implica una verdadera autonegación de Dios (2 Cor 5, 21).

SECCIÓN SEGUNDA

REFLEXIÓN DE LA IGLESIA PRIMITIVA

La Iglesia primera predicó a Jesús antes que a su biografía. La gran cercanía a los hechos permitía este procedimiento. La biografía, en muchas ocasiones, no era aún desconocida, y su protagonista podía ser señalado todavía con los dedos de un simple adjetivo demostrativo: "ese Jesús" a quien vosotros conocisteis, o a quien vosotros crucificasteis, há sido exaltado por Dios. Ya sabemos cómo, en un momento posterior, la Iglesia se vio obligada a hacer esa misma predicación en forma de biografía, aunque designándola con el mismo nombre: evangelio o anuncio de salud. La referencia al Jesús terreno iba haciéndose necesaria para evitar que el Cristo de la fe se quebrara en mil subjetivismos visionarios o gnósticos.

A nosotros se nos impone ya este segundo procedimiento y por eso hemos comenzado tratando de leer la vida de Jesús histórica y teológicamente, aun cuando sabemos que no es posible una distinción adecuada entre estos dos adverbios. Pero una vez hemos llegado a hacer pie en los hechos, nos queda delante toda la tarea que desató la experiencia del Resucitado: la consideración de la persona de Jesús a la luz que la Pascua proyecta sobre El y la articulación del significado que Jesús adquirió para la existencia humana de aquellos que creyeron en El; en una palabra, el encuentro con la predicación neotestamentaria sobre Jesús (la "primera línea" de que hablábamos en la página 180).

Esta primera predicación sobre Jesús se valió, en ocasiones, de lo que suelen llamarse diversos títulos cristológicos (Mesías, Señor, Hijo del Hombre, Salvador...). Por esta razón, ÓSCAR CULLMANN construyó toda su Cristología del Nuevo Testamento repartiéndola en títulos[1]. Aunque la crítica consideró un poco subjetiva la clasificación de Cullmann, parecía que la división por títulos era una buena manera para reproducir la Cristología neotestamentaria. En esta misma línea aparecieron obras como la de V. TAYLOR[2], o la de L. SABOURIN[3].

Sin embargo, esta forma de hacer la Cristología no carece de inconvenientes serios. La historia de las formas ha mostrado inequívocamente que los títulos carecen, muchas veces, de un significado cristológico unívoco. Son expresiones dinámicas, cuya significación va cambiando según las diversas clases de comunidades en las que aparecen o por las que pasan: palestinas, judeo-helenas, griegas[4]. La obra de W. KRAMER tuvo ya en cuenta esta situación[5], y la de F. HAHN, que pasa por ser la más autorizada en la materia, intenta hacer una historia minuciosísima del recorrido de algunos títulos[6].

Tampoco este procedimiento carece de inconvenientes. Pese a algunas brillantes aportaciones de Hahn, queda la duda seria de hasta qué punto se pueden reconstruir los hechos con tanta minuciosidad, dados los escasos datos de que disponemos. Y el peligro de hacer ciencia-ficción no es el más grande. Uno llega a preguntarse también hasta qué punto semejante trabajo de disección es tarea de la teología :el análisis de un cadáver, por científico que pretenda ser, resultará monstruoso si quiere convertirse en conocimiento psicológico y sustituir lo que la

[1] *Christologie des neuen Testamentes,* Mohr, Tübingen 1957 (citaremos la 4.ª edición, de 1966),

[2] *The Ñames of Jesús,* Mac Millan, Londres 1954.

[3] *Les noms et les titres de Jésus,* Desclée, Brujas 1962.

[1] Y aun esta misma clasificación comienza hoy a ser puesta en entredicho.

[5] *Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gerñeinden,* Zwingli Verlag, Zürich 1963.

* *Christologische Hoheiístitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1963 (citaremos la 3.ª edición, de 1966).

Véase, entre otras, la larga crítica de P. VIELHAUER, en *Evangelische Theologie,* 25 (1965), pp. 24-72.

persona viva enseña con su trato. En la desgana y el aburrimiento de la moderna juventud teológica actual late informulada la protesta, o la sospecha al menos, de que la crítica histórica y la exégesis teológica estén cayendo en esa tentación. Si tratáramos de hacer una panorámica acerca del posible origen de cada uno de los títulos, o de cada uno de sus usos, y de las opiniones y contraopiniones sobre ello, éste sería, en vez de un libro de teología, un libro de crucigramas o, en el mejor de los casos, una novela policíaca. Uno se acuerda sin querer de la célebre crítica de Marx a la filosofía de Hegel: "en relación con el estudio del mundo real, la filosofía desempeña un papel parecido al de la masturbación en el amor sexual" [7]. Y esto es grave, quiérase o no.

Por otro lado, es un hecho que la comunidad primera no se expresó solamente en los títulos que podemos llamar clásicos (Mesías, Hijo del Hombre, etc.), sino que la experiencia postpascual desborda los elementos previos de lenguaje, y fuerza a la comunidad a elaborar sus nuevas categorías. Las ideas de *pléróma,* recapitulación o Segundo Adán, no se puede decir que sean títulos cristológicos propiamente dichos, y sin embargo son fundamentales para la predicación de Jesús. Quizás por eso, la Cristología del Nuevo Testamento de P. LAMARCHE [8] abandona ya la sistematización por títulos y opta por una fusión de método analítico (de los pasajes más específicamente cristológicos del Nuevo Testamento) y sintético (de visiones globales).

Nosotros vamos a mantener una cierta apariencia "titular" porque la consideramos pedagógica y cómoda. Pero el desarrollo deberá ir mostrando que no se trata en realidad de una sistematización de la Cristología del Nuevo Testamento por títulos. Tampoco intentaremos ser completos, pero sí mantener nuestra selección en consonancia con las grandes líneas y con las cuestiones suscitadas hasta ahora.

[7] ***La** ideología **alemana.*** **Ed. Sociales, París 1968, pp. 268-69.**
[8] ***Christ Vivant,*** **Cerf 1966. Traducción castellana en ed. Sigúeme, 1968.**

CAPÍTULO V

LA REALIDAD DEL HOMBRE NUEVO. JESÚS, ADÁN DEFINITIVO

La explicación que proponíamos al concluir el capítulo anterior, en cuanto presenta la divinidad de Jesús como fundamento del campo de posibilidades de su ser humano (de modo que Jesús, a la vez que es Hijo de Dios, "se hace" Hijo de Dios, es "consumado") nos permite contemplar su divinidad como la máxima realización de su humanidad. De esta manera es fácil reasumir otra intuición neotestamentaria: que Jesús es el prototipo de la definición del hombre. El Hombre, sin más. L. Boff ha dado con una fórmula feliz para resumir el proceso que llevaría a una conclusión de este género: "tan humano sólo puede ser Dios mismo" [1].

Esta intuición ha hallado su expresión en la fórmula paulina de que Jesús es el Segundo Adán, el Ultimo Adán, el Adán *kata pneitma*. Adán es, en realidad, un nombre común que, en hebreo, significa simplemente *hombre* (cf. 1 Cor 15, 47); sólo a partir del capítulo 4 del Génesis empieza a aparecer como nombre propio. Al hablar de "segundo" o de "último", se nos está diciendo que la relación de el Hombre a los hombres no es platónicamente vertical, sino una relación de segundo a primero: histórica, por tanto.

[1] *Jesús Cristo Libertador,* Vozes, Petropolis 1972, p. 193.

Nuestra intuición está expresada también en el célebre *Ecce Homo* de san Juan (19, 5) cuya intención teológica es patente después de toda la ambientación que le precede (Pilatos saca a Jesús fuera, coronado de espinas y con el vestido de púrpura) y en donde otra vez encontramos la típica forma de hablar paradójica de Juan, que identifica kénosis y majestad.

Finalmente, al acabar el capítulo discutiremos la posibilidad de que esta misma intuición se halle emparentada con el título oscuro de Hijo del Hombre, y la posibilidad de remontarnos, por él, hasta Jesús mismo.

Empalmamos así con lo que dijimos al acabar el estudio de la Resurrección: ésta es la confirmación de la pretensión del Jesús terreno. Una tal confirmación, viniendo de Dios, no puede ser meramente nominal. La Palabra de Dios es creadora. Esto significa que *el Resucitado es la realización de aquella utopía humana por la que el Jesús terreno había apostado.*

Aquí tenemos el sentido del presente capítulo. Ahora se nos impone una lectura más reposada de los textos paulino? sobre el Adán definitivo.

1. JESÚS, SEGUNDO ADÁN

El principal de estos textos se encuentra, significativamente, en el capítulo que la 1.ª Corintios dedica a la Resurrección. Nos parece exegéticamente muy probable que en este texto Pablo esté polemizando con Filón de Alejandría. Y por esta razón se hace imprescindible una palabra de ambientación sobre el proceso que pudo llevar a Filón a hablar del "segundo Adán". Una buena parte de exegetas cree posible hallar esta ambientación en la figura del "hombre prototipo" *(Urmensch)* común a muchas corrientes religiosas orientales[2]. Aun cuando las cuestiones literarias estén lejos de haber hallado soluciones unánimemente aceptadas, es innegable que existen parentescos temáticos importantes y que pueden ayudarnos a comprender el texto paulino[3]. Por esta razón resumiremos brevemente la

[3] Véase sobre esta figura: *RGG* (3.ª ed.), VI, 1195-6 (K. RUDOLPH) y *LTK* (3." ed.), X, pp. 563 ss. (SCHLIER).

[8] Además de O. CULLMANN, véase el comentario de O. Kuss, *Die Briefe an die Korinter, Römer und Galater,* en el Nuevo Testamento

presentación que hace O. Cullmann de estas corrientes y de su relación con el judaismo[4].

El prototipo humano.

Se admite fuera del judaismo y en un área muy extensa (en Irán, Caldea, Egipto, los Mándeos, algunos cultos griegos y corrientes gnósticas) la figura de un Primer Hombre u hombre prototipo, de origen divino y modelo del hombre. En culturas de habla griega se le llama simplemente *ánthrdpos.* Se trata de un tipo de especulaciones que estaban tan extendidas como las del Logos. Especulaciones que forman parte de toda la mitología de unos orígenes paradisíacos y de una concepción de la Salud como retorno a los orígenes.

Dada su gran extensión, tales corrientes no pudieron dejar de influir en el judaismo. De hecho puede haber elementos de ellas en los primeros capítulos del Génesis: tanto en la "imagen y semejanza" divinas como en el nombre de Adán del que ya dijimos que significaba simplemente hombre. No obstante, tal influjo se ve frenado por el hecho de que, para el judaismo, el primer hombre es precisamente el autor del pecado; y la Salud, más que como retorno a los inicios, se concibe como futuro abierto por una Promesa. Pero una prueba de que el Antiguo Testamento conoce todas estas especulaciones la tenemos seguramente en Job 15, 7 o Ez 28, 12-14.

Poco a poco, tal influjo se irá produciendo; pero ya no en los textos bíblicos canónicos, sino en toda la literatura judía apócrifa o no canónica, De esta manera aparece una literatura sobre Adán que se caracterizará por la tendencia a ir eliminando cada vez más la idea del pecado de éste para, de esla forma, poder identificarlo con el Hompre Prototipo.

Así tenemos que el libro de Henoch pese a ser una obra que trata de explicar el origen del pecado, no menciona para nada la falta de Adán. El origen del pecado se remonta a Génesis 6. El Henoch eslavo menciona la tentación y caída de Eva, pero no la de Adán.

de Regensburg, Pustet, 1940, y J. HERING, *Le Royaume de Dieu et sa venue,* París, Alean, 1937, pp. 154 ss. Puede que tenga razón, no obstante, R. MORISETTE, que en vez de empalmar el Segundo Adán con Filón y el *Urmensch* lo vincula a la teología de Jeremías y Ezequiel sobre el corazón nuevo y la nueva alianza. Cf. *L'antithése entre le "psychtque" et le "pneumatique",* en I Cor 15, 44-46, en *Rev. de Se. Reí.,* 46 (1972), 97-143.

•* *Christologie des neuen Testamentes,* pp. 139-1.'-.

Dando un paso más,, las llamadas Pseudoclementinas (obra del gnosticismo judeo-cristiano, de cuño muy judío) niegan ya claramente el pecado de Adán, a quien identifican con la primera de las diversas encarnaciones del Profeta. Para poder negar el pecado de Adán, se valen del argumento gnóstico de que el diablo había metido en la Escritura una serie de perícopas falsas, las cuales pueden ser descubiertas por la *gnosis.* Según la doctrina gnóstica de las *sydsygiai,* o parejas, Eva es el principio malo y Adán el bueno.

Finalmente, la vida de Adán (obra judía apócrifa) y otros escritos judeo-cristianos llevan a cabo una plena glorificación de Adán. Hasta tal punto que la Salud deja de ser ya consumación para pasar a ser claramente retorno a los inicios.

Pues bien, un intento de mantener, a la vez, la tentadora identificación entre Adán y ese hombre prototipo y la caída de Adán de que habla la Biblia, lo representa Filón de Alejandría cuya actuación es siempre la del intelectual judío que trata de hacer creíble la Biblia al mundo cultural circundante. Para ello Filón, aprovechándose de la repetición de narraciones en los dos primeros capítulos del Génesis, distinguirá dos Adanes diversos: el del Gen 1, 27, creado a imagen divina, y el de Gen 2, 7 hecho de barro. El primero de ellos recoge lodo lo que las religiones orientales enseñaban sobre el hombre prototipo, El segundo encarna todo lo que la Biblia enseña sobre el pecado[5].

Aunque sea producto de una preocupación ortodoxa verbalista, la solución de Filón quizás es algo más que una escapatoria ingeniosa: la duplicidad de Adanes es la descripción de una experiencia humana válida y propia de todos los tiempos. Existe el "hombre entrevisto", *homo revelatus,* u hombre nuevo de cualquier antropologia, y existe el hombre real, el hombre encontrado por cualquiera de las experiencias de la Historia. Pero ahora no nos interesa esta observación, sino la semejanza de la solución filoniana con la doctrina de Pablo.

Pablo conoció probablemente esta teoría de Filón, y polemiza con ella en 1 Cor 15. Allí Pablo dará también su propia solución al problema, la cual consistirá en admitir también dos Adanes, uno prototipo y otro pecador. Pero no los dos al principio: pues el Adán prototipo es Cristo. De esta forma tenemos un primer Adán (el del Antiguo Testamento) y un Segundo Adán (1 Cor 15, 45) o Adán futuro (Rom 5, 14). Sólo que este Adán futuro es visto además como presente en la historia.

[6] FILÓN, *Legum alleg.,* 1, 31, y *De opificio mundi,* 134-140. En la edición bilingüe de Du Cerf, 1962, p. 54 y 1961, pp. 230 ss.

De esta forma la doctrina de Pablo queda nítidamente enmarcada. Pero prescindiendo de la cuestión de los influjos filonianos, debemos examinarla ahora en sí misma.

El Adán paulino.

El uso tipológico de Adán es desconocido tanto en el judaismo como en el helenismo precristiano. Debió de ser creación paulina. Y ello nos pone en la pista para su recta intelección: el elemento constitutivo de la tipología no es una determinada cualidad profética como en el caso de Moisés, o una posición regia como en el caso de David, sino que es simplemente la realidad humana misma. Adán no es tipo de Cristo por el hecho de ser elegido de Dios, o conductor del pueblo, sino simplemente por el hecho de ser hombre o, mejor aún, de ser aquél que tiene la designación de hombre como su nombre propio. Es evidente que debajo de esta tipología late una concepción dinámica del ser hombre, como acontece en todas las realidades tipológicas: existen dos formas de ser hombre, la experimentada y la entrevista o anunciada, el *homo inventus* y el *homo revelatus*. Y lo que ha hecho posible esta concepción tipológica de Adán es la experiencia del Resucitado.

Desde estos presupuestos, Pablo aborda una dificultad que es obvio que aparezca, y que sigue siendo la misma que surge hoy en cuanto se habla de la resurrección: ¿cómo es posible la resurrección?, ¿con qué cuerpo vienen a la vida los resucitados? (1 Cor 15, 35). Pablo no tiene respuesta a esta pregunta. Pero sabe una cosa: si hay dos formas de ser hombre, existe la posibilidad de hablar de dos cuerpos humanos diferentes.

Eso debería haberlo comprendido el objetante y, desde ahí, podría haber caído en la cuenta de que la relación tipo-antitipo que la Resurrección proyecta sobre la existencia humana, es de alguna manera rastreable en toda la realidad. Por eso increpa Pablo al objetor: ¡Estúpido! ¿No ves 1o distinta que es una semilla de una planta? (15, 36). ¿Es que la vida misma no descubre una relación tipológica, por ejemplo entre la semilla y el árbol? (vv. 37-38). ¿Es que la carne impregnada por la conciencia no es diferente de la carne en los estadios anteriores de la evolución? (v. 39). ¿Es que la materia no se pre-

senta con un grado de transparencia muy distinto en los cuerpos terrestres y en las estrellas?[6] (yv. 40-41). Pues algo parecido será la resurrección (v. 42). La relación siembra-cosecha sirve de analogía para explicar lo que es una relación tipológica: la cosecha no es más que la novedad de la semilla: la semilla "revelada".

Entonces—parece que sigue razonando el objetante—aceptar la Resurrección supone aceptar dos formas del ser del hombre (44 b: un cuerpo natural[7] y un cuerpo espiritual). Y Pablo confirma: "¡En efecto! Puesto que el ser del primer hombre —según la Escritura—es el de un *alma que bebe de la vida;* pero el Segundo Hombre es *Espíritu que hace brotar la vida"* (v. 45). Y la diferencia entre los dos hombres es clara (v. 47): el primer hombre, al que pertenecemos nosotros, es de esta dimensión (terreno); el otro es de la dimensión absoluta (celestial). De este modo Pablo ha elaborado una cuidadosa contraposición:

Primer Adán ... Latido que vive *(psyché dsósa:* receptivo) ... terreno

imagen *(eik'ón)*

Ultimo Adán[8] ... Soplo que vivifica *(pneuma asóopoioun:* activo) ... celeste

La antítesis entre el cuerpo animado y el cuerpo espiritual se generaliza ahora en la antítesis entre la vida vivida y la vida

[6] La rudimentaria astronomía subyacente se la podemos perdonar a Pablo, puesto que hasta muchos siglos después continuó esa especie de concepción de los astros como pura energía o luz.

[7] La expresión paulina *cuerpo psíquico* es extraña y habría que intentar mantener su extrañeza. La traducción ordinaria: *cuerpo natural* que hemos usado escamotea la dificultad. *Psychikon* ha de provenir de la *psyché* como principio vital que hace vivir al cuerpo. De este modo la contraposición entre *soma psychikon* y *soma pneumatikon* no se da entre lo "natural" y lo "espiritual" (con su regusto de ascética de Kempis), sino a un nivel más ontológico, entre dos formas de vida (vida como "asimilación" y vida como "comunicación*') y de tal modo que el Espíritu es concebido como el principio vital animador del hombre nuevo.

Podríamos traducir *soma psychikon* por *cuerpo animado* para ser fieles a la etimología de *psyché.* Pero quizás habría que ser más radical y traducir *cuerpo inteligente,* lo que, de paso, eliminaría toda posibilidad de malentender platónicamente el *cuerpo espiritual.*

[8] O: Segundo Hombre (cf. v. 47).

que hace brotar vida[9]. Y así como antes se daba entre ambas realidades el anillo del *cuerpo* que entraba en la caracterización de las dos, así ahora ambas se enlazarán por el carácter de *imagen* que posee el hombre.

Por tanto, la comparación de la frase de Gen 2, 7 ("Adán fue hecho alma viviente") con el Resucitado, ha llevado a Pablo a la siguiente conclusión: hay dos Adanes. Y a partir de aquí va a corregir—según algunos—la solución de Filón, aunque sin citarle, sino introduciendo su respuesta sin ninguna clase de aclaración previa, como si el lector estuviera plenamente al tanto de qué va. El hecho es que Pablo continúa: "Pero no es lo espiritual lo primero que aparece—como diría Filón—sino lo viviente" (v. 46). La frase vale tanto de los cuerpos como de los Adanes. Y Pablo apunta la razón de ella: el primer hombre procede de esta tierra, y por tanto, es terreno; el hombre nuevo es el celestial. El hombre no procede del cielo como decían las especulaciones religiosas antiguas: *ha de llegar* al cielo; pero procede de la tierra. Si Pablo no habla aquí como un "materialista histórico", entonces es que Marx tampoco lo ha sido nunca.

Esta razón la formulará algo más claramente Rom 5, 14, que encontraremos ahora mismo. La "vida" es antes que el "espíritu" porque—según nos dirá allí—el primer hombre fue hecho como proyecto, anuncio, "tipo" del Hombre futuro. Este es consumación del primero, revelación del hombre que había latente en él.

Precisamente por eso, continúa Pablo: los hombres de ahora son como el terreno; los del futuro serán como el Celeste. Pero, inmediatamente, interviene la Cristología en esta afirmación: *nosotros* (probable alusión a los creyentes como tantas otras veces en Pablo) no somos ni lo uno ni lo otro: *fuimos portadores* de la imagen del terreno (en un curioso pasado,

[9] El "espíritu vivificante" podría aludir a aquello que Dios insufló en Adán según el mismo texto de Gen 2, 7 es decir, aquello por lo que Adán vivía. Con ello se marcaría más la imagen del uno en el otro que ha de llegar a la identificación final entre ambos.

También cabe que *dsóopoioun* sea una alusión a la resurrección de los muertos como nueva creación. Pablo la designa muchas veces valiéndose de este verbo (cf. Rom 8).

como si no la lleváramos todavía), y *llevaremos*[10] la imagen del Hombre nuevo. El momento actual es, para el creyente, el momento del cambio de imagen. De una imagen que perdura y se realiza precisamente en ese cambio, puesto que ya el primer Adán era imagen de Dios. De modo que el esquema mental paulino quedaría así:

el hombre imagen de Adán
(V. 49 a)
Adán imagen de Dios (Gen 1, 27) (pero no cumplida)
luego: el hombre imagen de Dios
(v. 49 b) (pero futura y en cambio)

Futuro y cambio constituyen la caracterización de Cristo como Segundo Adán.

En resumen, la doctrina de Pablo, dentro del marco en que tratamos de situarla al principio, sería la siguiente:

El Hombre Prototipo (contra Filón) es el Trascendente, el del fin de los tiempos[11].

Pero este Hombre Prototipo merece llamarse Adán (en favor de Filón y de todos los intentos judíos anteriores) porque está en relación lineal con aquél[12].

Dos aspectos de esta solución volvemos a encontrarlos en otros textos paulinos. Y son: el de la relación tipo-antitipo entre los dos hombres y el de la anticipación de esa relación a esta vida, en la metáfora del cambio de imagen.

10 La Vulgata ha traducido mal poniendo un imperativo: llevemos.

u Quizás quepa añadir: el Hijo del Hombre. Cosa que discutiremos después.

12 Vale la pena reproducir la conclusión del artículo de R. MORISETTE, citado en la nota 3:

"Por un lado, Pablo elimina la ambigüedad de las especulaciones judías sobre un primer Adán exaltado, las cuales quedaban en cierto modo oscilando entre un *Urzeií* y un *Endzeit* explicándose lacónicamente en los términos más gloriosos. Estas representaciones son iluminadas por el acontecimiento evangélico: la esperanza que contenían los enunciados antropológicos referentes a la re-creación del porvenir, se fundan en realidad sobre el hecho histórico del Adán Nuevo, lugar de la realización definitiva del designio divino sobre el hombre. Las especulaciones judías sobre el Adán ideal expresaban la esperanza de ver a los miembros de la raza de Israel alcanzando la condición humana plena

La metáfora del cambio de imagen.

En el segundo de estos apartados entraría todo el grupo de expresiones que giran alrededor del hombre viejo y el hombre nuevo, con aplicación ahora a la vida del cristiano. El creyente es exhortado en Col 3, 10 a "vestirse del hombre nuevo"; y esta exhortación se aclara en otros momentos como "vestirse de Cristo" (Gal 3, 27; Rom 13, 14). Por si estas expresiones no fueran suficientemente claras, se precisa (Col 3, 10. 11) que ese hombre nuevo "va recibiendo su novedad de la Imagen del Creador, en la cual conoce que no hay judío ni griego, ni siervo ni señor, sino que Cristo lo es todo en todos". Y Efesios, que es casi el duplicado de Colosenses, dirá más concisamente que ese hombre nuevo es "el que fue creado según Dios" (4, 24). Las alusiones a Gen 1, 26 y la vinculación Adán-Cristo son bien claras. Y el gozne alrededor del cual giran todas estas aproximaciones es siempre la idea de imagen. Este concepto se convierte así en uno de los quicios de la teología paulina. En él convergen una teología (porque de Dios sólo se puede hablar en imágenes y su única imagen "autorizada" hay que verla en el hombre, una cristología (que va desde la Ima-

de que gozó el hombre antes de la irrupción del pecado. La espera se fundaba en las promesas para el porvenir hechas por Jeremías (31, 31-34; 32, 37-41) y por Ezequiel (36, 24-29 par.; 37, 1-14) a propósito de una renovación escatológica del hombre. San Pablo intenta demostrar que Cristo se presenta de hecho en el mundo como el Hombre querido por Dios desde siempre, primicias históricas de la humanidad nueva. A su vez, las afirmaciones cristológicas tradicionales, son releídas a la luz del tema judío del Adán escatológico, personalidad incorporante cuya suerte gloriosa está prometida igualmente a sus miembros. Por una parte, la cristología del Siervo sufriente y glorificado, latente en la fórmula de que murió por nuestros pecados según las Escrituras... (1 Cor 15, 3b-4 y 20) se ve reinterpretada de tal manera que la inclusión de los "muchos" en el personaje típico no se traduce en términos de "sacrificio en favor de muchos", sino en términos de una semejanza de naturaleza y de destino de los muchos—o los todos—con el *Anthrópos* cuya imagen han de reproducir aquéllos (1 Cor 15, 21 ss. y 45-49). Igualmente, la profesión de fe antigua "Jesús es el Señor" o el Hijo, es releída en el mismo sentido: el Cristo que volverá en la gloria, o el Señor del fin de los tiempos, es precisamente el Hijo, o el Hombre ideal al que Dios ha nombrado su mandatario después de la Resurrección, sometiéndole el mundo creado entero, para que El por su parte ordene este mundo hacia su Creador (1 Cor 15, 27 ss, 45-49)"... *Art. cit.,* 142-43.

gen del Dios invisible—Col 1, 15—hasta la imagen del siervo) y una antropología (que es vista como un salir de la imagen de Adán y llegar a la de Cristo).

La relación entre los dos hombres.

Romanos 5, 12 ss vuelve a recoger la temática de 1 Cor 15 y formula con toda nitidez, como ya dijimos, la relación entre el primer hombre y el Hombre nuevo: Adán es tipo del futuro Adán *(typos tou melldntos,* en masculino). Pablo aduce esta frase muy de pasada, por cuanto el tema del capítulo 5.° es más bien el contrario: la ruptura de la línea que va de Adán a Cristo, por el pecado. Pero necesita aludir a ella para justificar la universalidad del pecado de Adán, la cual no proviene de éste, sino de la universalidad de Cristo al que Adán anticipa. La expresión "tipo del Futuro", precisamente en este capítulo que más bien opone a los dos Adanes, deja bien claro que la relación entre Adán y Cristo no consiste sólo en que Este repara o rehace lo que aquél hiciera mal, sino que Cristo es consumación, verificación, presencia de algo nuevo que estaba sólo prenunciado ("tipificado") en el Adán primero. La Cristología es descubridora de la dimensión anticipadora que posee la realidad, de que esta realidad es anuncio y símbolo de su propia plenitud, esta creación "imagen y semejanza" de la "nueva creación". En lenguaje de Bloch: en la realidad descubrimos un postular, y ello hace que el principio de identidad deba formularse así: A es igual a "todavía no A". En lenguaje de Teilhard: la realidad pide un Omega. Con expresión de Pablo: la creación ha recibido "las arras". En lenguaje de Ireneo: en las cosas temporales madura la inmortalidad; lo terreno es imagen de lo espiritual y se nos llama a esto segundo por medio de aquello [13].

Y ¿cuál es el término de esa anticipación? Quizás ningún pasaje lo describe mejor que Ef 4, 13: marchamos todos *hacia un hombre perfecto* (sin artículo, y con *télelos,* por supuesto). El sentido colectivo de esta expresión lo admiten casi todos los exegetas[14]. Asimilación a Cristo e identificación "sociali-

[13] *Adv. Haer.,* IV, 5, 1 y IV, 19, 1.
[14] Cf. J. GNILKA, *Der Brief an die Epheser.* Herder, Freiburg 1971, página 215; y M. ZERWICK, *Der Brief an die Epheser,* Patmos, Diissel-

zante" con El. En esta marcha, la temática anterior del cambio de imagen subraya que la relación entre tipo y antitipo no es simplemente lineal. Contiene momentos de ruptura, en el trauma de la renuncia a ser como Dios y la asunción de la imagen del Siervo. La afirmación de la plenitud humana no significa que el hombre pueda tomarse a sí mismo como punto último y absoluto de referencia. No sólo por lo empecatado de su naturaleza, sino por ese dificilísimo problema de la "pluralidad de sujetos" con el que parece estar dada la posibilidad misma del pecado.

2. JESÚS, HIJO DEL HOMBRE

A decir verdad, no sabemos a ciencia cierta si debe entrar también en este capítulo ese misterioso personaje de la literatura judía llamado "Hijo del hombre" y que, según los Evangelios, constituye precisamente la designación que se daba a sí mismo Jesús. Después discutiremos si con ello hay posibilidad de remontar la tesis de este apartado hasta Jesús mismo. Ahora intentaremos acercarnos a ese personaje.

Aproximación lingüística al Hijo del Hombre.

Lingüísticamente, la expresión hijo del hombre *(ben adán* en hebreo, y en arameo *bar nasha,* de la raíz *ish)* significa .simplemente hombre. El hebreo utiliza mucho la expresión "hijo de" para designar específicamente a alguna realidad: "hijo de la mentira" es el mentiroso, e "hijo de pecado" el pecador, etcétera.

Hijo del hombre significa por tanto: hombre, individuo de la raza humana, ser humano. Un ejemplo de este significado lo tenemos en el Salmo 8 tan usado más tarde por el Nuevo Testamento: "¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, o el hijo del hombre (el ser humano) para que te preocupes de

dorf 1961, p. 125; "no alude a la perfección del individuo, sino a la del todo". Algo más vacilante H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser,* Patmos 1965, pp. 200-202, lo refiere a "Cristo en cuanto cabeza de su cuerpo", dando al pasaje una impostación más eclesiológica que escatológica. Cf. en cambio F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche,* Paulinus Verlag, Trier 1954, p. 61 ss.

él?" (8, 5). El clásico paralelismo hebreo elimina toda posible duda sobre el significado de la expresión hijo del hombre. En este uso—como permite ver la frase del Salmo citada—se contiene un imperceptible matiz de alusión a la poquedad o debilidad humanas, como casi siempre que el hebreo habla del hombre. La mejor traducción que tenemos de la fórmula es la expresión castellana: el ser humano, o: un ser humano. En cambio, según lingüistas acreditados, está hoy en día excluida la posibilidad de que Hijo del hombre signifique lo mismo que "yo", pese a que esto se ha repetido bastantes veces [15].

Además de esto, la expresión Hijo del hombre se utilizó para designar a un ser divino, especie de mediador Trascendente pero con apariencia humana, al que encontramos en la literatura apocalíptica judía, tanto bíblica como extrabíblica. Se trata de un personaje misterioso, claramente escatológico y que parece polarizar un tipo de esperanzas mesiánicas de carácter menos político y menos intrahistórico, que estaban vivas en círculos arcanos y reducidos del judaismo.

La antigua discusión referente al Hijo del hombre se concretó en dos posiciones extremas, polarizadas ambas en cada uno de los dos datos que acabamos de aducir. Desde los que llegaron a sostener que el término Hijo del hombre no significaba más que *hombre,* y carecía de todo sentido teológico o mesiánicó [16], hasta los que sostuvieron, en el extremo opuesto, que el término es un concepto trascendente cuyo uso no tiene absolutamente nada que ver con el significado habitual de *hombre* [17].

[15] Cf. G. VERMES, *The use of bar nasha in jewish Aramaic,* en M. BLACK *An aramaic approach to the Gospels and Acts,* Clarendon Press, Oxford 1967, pp. 320-27. Hace suya esta opinión J. JEREMÍAS, *Neutestamentliche Theologie,* p, 248. Cf. también H. CONZELMAN, *Grundriss der Theologie des neuen Testamentes,* Kaiser München 1968, p. 151: "no puede probarse". Y G. DALMAN *(op. cit.* en nota 17): la designación "este hombre" usada en vez del pronombre *yo,* utilizaba *hombre* y no *hijo de hombre.*

[16] Cf. H. LIETZMANN, *Der Menschensahn. Ein Beitrag tur neut. Theologie,* Freiburg 1896.

[17] Cf. G. DALMAN, *The Words of Jesús,* Clark Edimburgo 1909, pp. 234-65: el título expresa una trascendencia velada y por eso es dejado aparte cuando la trascendencia de Jesús deja de ser escondida y el título podía interpretarse como significando: hombre.

Como tantas veces ocurre, ambas posturas tenían su parte de razón: sucede simplemente que la expresión Hijo del hombre es, de hecho, una expresión ambigua: significa al ser humano en su pobre condición, y significa también a una misteriosa figura humana, rodeada de luz y de grandezas divinas [18].

Esta figura es la que nos queda por examinar ahora.

Aproximación exegética al Hijo del Hombre.

Dentro de la Biblia, este personaje se encuentra en el libro de Daniel, especialmente en su capítulo séptimo. Daniel tiene una visión en la que aparecen, saliendo del mar, cuatro fieras enormes y demoledoras, una semejante a un león, otra a un oso, otra a un leopardo y la cuarta con diez cuernos y enormes dientes de hierro (vv. 2-7). Las cuatro bestias representan a los cuatro imperios que, para los antiguos, habían dominado la historia universal (cf. v. 17): el imperio babilónico, el imperio medo (al que Daniel considera como sucesor inmediato del anterior), el imperio persa y el imperio de Alejandro. Una cómoda manera de traducirlo hoy en día, sin ningún afán de bufonada, sería decir que las cuatro bestias representan a la Edad Antigua, la Media, la Moderna y la Contemporánea, en que nosotros dividimos la historia.

La visión prosigue: el anciano de días (Dios) se sienta en su trono y comienza el juicio de las cuatro bestias. En aquel momento:

> "He aquí que en las nubes del cielo venía algo así como un Hijo del Hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno que no pasará, y su reino no será destruido nunca" (7, 13-14).

[18] Lo que es claramente falso es la contraposición que hará la teología patrística posterior entre Hijo de Dios e Hijo del Hombre, como si designasen la divinidad y la humanidad de Jesús.

A las fieras se les quita el poder, y a esta figura misteriosa se le concede un poder claramente sobrehumano, en el juicio de Dios.

A continuación se aclara la visión: las bestias son los imperios de la tierra, y el poder se da "al pueblo de los santos del Altísimo" (v. 18) que sustituye ahora al Hijo del Hombre (el cual parece tener, por tanto, un sentido colectivo). El paralelismo se prolonga más adelante con referencia particular al último imperio, todavía vigente: sus reyes (v. 24) perseguirán a los buenos, pero en el juicio de Dios se les quitará el poder, y será dado al pueblo de los santos del Altísimo, que otra vez parece interpretar al Hijo del Hombre (v. 28).

Fuera del libro de Daniel, encontramos también al Hijo del Hombre en dos de los apócrifos veterotestamentarios: el Libro 4.° de Esdras y el Henoch etíope.

He aquí un fragmento de la sexta visión de Esdras, en el capítulo 13 del libro mencionado:

> "Al cabo de siete días el profeta tuvo un sueño: un viento terrible se levantaba *del mar,* y un Hijo de Hombre volaba *entre las nubes,* haciéndolo temblar todo con su rostro e inflamándolo todo con su voz. Luego se congregó una multitud innumerable de los *cuatro vientos,* para atacarle. Pero El levantó una gran montaña y voló sobre ella y las muchedumbres enemigas quedaron aterradas. Y El, sin emplear ningún arma, arrojó de la boca un torrente de fuego que consumió a la muchedumbre hostil. Y luego, bajando del monte convocó a una multitud pacífica. Y se acercaron muchos, unos tristes, otros alegres, otros atados, otros que llevaban a algunos a los que ofrecían..." (vv. 1-13).

Por el estilo podría creerse el lector ante una página de épica popular sudamericana que canta las hazañas de cualquier héroe o guerrillero. Nosotros nos limitaremos a subrayar que, también aquí, los que atacan al* Hijo del Hombre son cuatro (como las bestias de Daniel), que también como aquéllas proceden del mar, mientras que el Hijo del Hombre, también como en Daniel, aparece en las nubes del cielo. El resto de la visión lo explica el autor mismo:

> "... El sentido de la visión es éste: El Hombre que sube del mar es el libertador de las creaturas, guardado por al Altísimo durante mucho tiempo... La destrucción de la multitud enemiga con sólo el fuego de su boca, es la liberación del género humano. Entonces

se conmoverán los habitantes de la tierra y se levantará una ciudad contra la otra y un pueblo contra el otro y una nación contra la otra. Y cuando ocurran todas estas señales aparecerá mi Hijo a quien atacarán enormes ejércitos de gentes. El estará en la cumbre de Sión que será reedificada: y ésta es la montaña levantada. Mi Hijo atacará la impiedad de las gentes, y pondrá de manifiesto los tormentos que traen consigo, que son semejantes a los del fuego, y las perderá por medio de la Ley que está representada por el fuego..."

"Y el Hombre aquél, también protegerá al resto del pueblo y a la tierra santa, y les manifestará muchos milagros. Y se dice que se levantará del mar porque así como nadie puede ver el fondo del mar, tampoco puede ver nadie al Hijo de Dios, ni a los que están con El, salvo en el tiempo de su día. Estas cosas le han sido reveladas sólo a Esdras, porque buscó la Ley de Dios y la sabiduría..." (vv. 25 ss.)[19].

Aquí el Hijo del Hombre es claramente una figura individual, aunque, tampoco ha perdido su relación con el pueblo, ya que se vale de la Ley para vencer a sus enemigos, y El levanta la montaña que representa a Sión. Su carácter trascendente está marcado tanto por lo arcano e impenetrable de su aparición como por su presencia "en las nubes" (cf. Mt 14, 62), y merece notarse que, además, Dios le llama por dos veces "Mi Hijo", detalle éste que está recogido en Mc 8, 38 (Lc 9, 26) donde se dice que el Hijo del Hombre vendrá a juzgar en la gloria de su Padre[20]. Es finalmente un redentor de la historia, pero un redentor escatológico: llega al fin de ésta en el día prefijado por Dios.

Rasgos parecidos hallamos en el Henoch etíope, escrito del judaismo tardío muy importante para comprender los inicios del cristianismo, aunque existen sospechas serias de que los pasajes útiles sean interpolaciones postcristianas[21]. También aquí se trata de una figura individual, anterior a toda creatura, que recibió su nombre del "Anciano en días" y que está escon-

[19] El texto puede verse en J. BONSIRVEN - D. ROPS, *IM Biblia Apócrifa,* Eler, Barcelona 1964, pp. 266-67.

[20] La referencia a TV Esdras puede justificar las palabras "la gloria de su Padre" en los Evangelios, sin necesidad de recurrir a que la comunidad las introdujera posteriormente en las frases citadas, para identificar a Jesús con el Hijo del Hombre. Véase lo que diremos en el apéndice.

[21] En Qumrán se encontraron fragmentos del Henoch etíope, pero no de esos capítulos.

dido hasta el fin, cuando vendrá a juzgar al mundo, para liberarle y reinar sobre él. En ocasiones parece identificársele con el Mesías (vg., 48, 10 y 52, 4). El rasgo de su preexistencia a la creación sería la mayor novedad que explícita Henoch con respecto a Esdras, si no existiera la sospecha de su procedencia de mano cristiana (véase cap. 37 a 71, especialmente 46-47).

En resumen, tres rasgos antitéticos nos parece que caracterizarían a la figura judaica del Hijo del Hombre.

a) Se trata de un personaje que es a la vez humano y trascendente. Su figura es claramente una figura humana, pero sin embargo aparece en el cíelo, de junto a Dios, y su carácter escatológico es claro.

b) Se trata de una figura que es, a la vez, personal y colectiva. Los apócrifos insisten más en el primer aspecto, mientras Daniel había subrayado más el segundo. Esto ha derivado también en una polémica exegética: mientras T. Manson opta exclusivamente por la interpretación colectiva, reduciendo el Hijo del Hombre a una expresión ideal que equivale al Reino o al Pueblo de Dios [22], F. Hahn no admite para el término (en los Evangelios) más que un significado individual[23]. ¿Por qué no mantener la ambigüedad? Con ella se insertaría el título en un proceso bíblico que va desde el resto de Israel (que representa a todo el pueblo) hasta el Siervo o el "yo" de que hablan muchos salmos (quizás también Rom 7) y que por debajo de su figura individual tiene una clara resonancia colectiva (todo el pueblo, o la humanidad toda). El hecho de que nuestro liberalismo occidental e individualista se atasque ante estas concepciones, no debe llevarnos a introducir nuestros esquemas mentales en la mentalidad judía. Pues precisamente esta concepción judía es la que permitirá luego a Pablo, en las Cartas de la Cautividad, establecer la idea de la Iglesia como Cuerpo de Cristo o de Cristo como Cabeza del cosmos, imágenes ambas que tienen una significación mucho más estricta que la de una simple metáfora de tipo moral, válida para toda

22 *The Teaching of Jesús,* Cambridge 1935, p. 227.
23 *Christologische Hoheitstitel,* pp. 18 ss.

agrupación de personas. Se trata de esa especie de universal-concreto que solemos llamar el Cristo total y que estaba ya prefigurado en la comunidad del Jesús terreno con sus discípulos.

c) Finalmente, el Hijo del Hombre tiene una clara relación con la historia, que también es ambivalente. Por un lado empalma con ella, juzgándola y condenándola en cuanto es, en su totalidad, historia de opresión, y alimentando una esperanza liberadora de carácter político (en el sentido etimológico del término). Por otro lado se trata de una esperanza que corona a la historia y procede claramente de fuera de ella.

No puede negarse que estos tres significados cuadran con la figura del Hijo del Hombre que presentan los Evangelios [24], y nos permiten ver en este título una nueva forma—aunque quizás más oscura y menos explícita—de expresar la visión de Jesús como el Hombre Nuevo. La pregunta que queda en pie es si se trata de una expresión *nueva y distinta,* o si ya el Segundo Adán no era más que una traducción del título de Hijo del Hombre a un ambiente diverso. Pues también aquí encontramos la paradoja de antes: a una figura Trascendente se la denomina simplemente *hombre.*

El Segundo Adán y el Hijo del Hombre.

Sobre la relación entre estas tres figuras: el Segundo Adán, el Hombre Prototipo y el Hijo del Hombre, no existen posiciones unánimes entre los exegetas. Nosotros hemos intentado hablar de manera que puedan seguir en alto las espadas. Una relación *inmediata* entre las especulaciones sobre el Hombre Prototipo *(Urmensch)* y el Hijo del Hombre, tal como parece aceptarla E. Bloch [25], pensamos que tiene muy pocas posibilidades de ser real. La única posibilidad de emparentarlos a

[24] El Hijo del Hombre es, a la vez, terreno y trascedente, vendrá al fin de la Historia (Mc 13) y puede equivaler al Reino (cf. Mc 9, 1 con Mt 16, 28). Pero los Evangelios añaden algo más al vincular el Hijo del Hombre al Jesús terreno y a la pasión. Cf. sobre esto el apéndice al presente capítulo.

[25] *Atheismus im Chrístentum,* p. 207. Bloch acepta además que la designación proviene de Jesús mismo.

ambos sería a través de la presencia de ambos en la reflexión paulina sobre el Segundo Adán. Ya hemos visto el probable influjo del *Urmensch* en ella. Falta añadir que también, según algunos exegetas, está presente en Pablo la teología del Hijo del Hombre. Pablo, en efecto, no parece desconocer esta teología, y en algunos momentos interpreta la frase del Salmo 8, 5, ya comentada por nosotros, como si fuera una teología del Hijo del Hombre, valiéndose para ello del verso que sigue a continuación en el Salmo: "pusiste todas las cosas bajo sus pies" (cf. además de 1 Cor 15, 27, Fil 3, 21 y Ef 1, 22)[26]. El que en 1 Cor 15, Pablo parezca abandonar el título se explicaría perfectamente por el público al que se dirige y a quien la expresión Hijo del Hombre no podía decirle nada[27].

Pero con todo esto quizás no salimos del terreno de las hipótesis coherentes. Por eso nos limitaremos a señalar las coincidencias *temáticas* que se dan entre ambos títulos (Segundo Adán e Hijo del hombre) sin entrar en la cuestión de si, en realidad, son una simple traducción uno del otro.

En primer lugar, Pablo ha convertido al Hombre Prototipo en escatológico: no apareció primero el hombre espiritual, sino el terreno (1 Cor 15, 46). A la vez ya notamos en los Apócrifos veterotestamentarios una cierta tendencia a afirmar la preexistencia del Hijo del Hombre. Esta tendencia se consuma en el Apocalipsis, que vuelve a presentar una visión como la de Daniel, llamando al Hijo del Hombre primero y último (cf. Apoc 1, 13.17; 2, 8) y principio de la creación de Dios (ibíd. 3, 14). De este modo la posibilidad de un acercamiento estaría dada por ambas partes: el Hombre Prototipo ya no sería Adán, sino ese misterioso ser "guardado por el Altísimo durante mucho tiempo" (IV Esdras 13, 26) que ha de aparecer al final de la historia.

Otra posibilidad de acercamiento entre ambos títulos la ofrece el matiz de universalidad que implican ambos. Ya notamos la sustitución del Hijo del Hombre en Daniel por el Pueblo del Altísimo. Este mismo matiz está presupuesto en

[26] J. JEREMÍAS *(Neut, Theol.,* p. 252), cree que también se habla del **Hijo del** Hombre en 1 Tim 2, 6 que, para él es una traducción al mundo griego de Mc 10, 45. Véase lo dicho en la nota 24 del cap. **III,** p. 133.

[27] Cf. O. CULLMANN, *Christologie des neuen Testamentes,* pp. 169 ss.

el Segundo Adán paulino, puesto que sólo a partir de él puede Pablo dejar sentada la universalidad del pecado del primer Adán. Pablo no atribuye al primer hombre una representación obvia e indiscutible del género humano como la que se sacaba de la manga la teología postridentina. Si todos pudieron pecar en Adán, fue porque éste "era tipo del Adán futuro" en el cual realmente están incluidos todos.

Todo esto explicaría a las mil maravillas el significado aparentemente extraño de este título de Hijo del Hombre, que sólo quiere decir "hombre", y que podría estar traducido en Rom 5, 15 y 1 Cor 15, 21 ("por un hombre la resurrección de los muertos"). Explicaría también la predilección que el propio Jesús, o la comunidad primera, tuvo por este título enigmático : se trataría de un título que expresa la divinidad y la trascendencia de Jesús ("hombre del cielo"), pero *la expresa en su misma humanidad,* la expresa llamándole Hombre. Cierra así el proceso de comprensión al que alude la frase de L. Boff ya citada: "tan humano sólo puede ser Dios mismo", y que, con imágenes bíblicas, ha hallado expresión en Jn 1, 51: el puente entre cielo y tierra ya no es un lugar o una escala de Jacob, sino la persona de Jesús como Hijo del Hombre. Su existencia significa que "los cielos se han abierto" (1, 51). Esta intuición es fundamental para la Cristología.

Se aclara también, de esta manera, la misteriosa misión que Juan asigna constantemente al Hijo del Hombre: "le dio potestad de juzgar *porque* es hijo de hombre" (5, 27)[28]. La misión del juicio, que también aparece recogida en Mt 25, 31 ss, donde el Hijo del Hombre es quien viene a juzgar. El juicio del Hijo del Hombre quiere decir que el hombre no es juzgado por la aplicación de un código exterior a él, sino por su humanidad o inhumanidad, por su relación con la Plenitud del ser humano y con la Humanidad Nueva. Por eso Juan repite tantas veces y de tantas maneras que el juicio está dado ya con Jesús; el cual es la norma *porque es El Hombre.* Por eso, a los escritos joanneos no les quedará ya más que afirmar (a costa de ganarse la sospecha de sectarios) que en la acepta-

[28] Aunque sin artículo en este caso, de modo que no parece estar usado como título.

ción o no aceptación de Jesús se decide la suerte de todo hombre[29]. Pero no hay ahí un problema de confesionalidades explícitas o implícitas, sino que, si al hombre se le juzga por su ser o no ser hombre, se le mide necesariamente con Jesús. Pues el ser-hombre del hombre no es más que su identificación con Jesús.

Conclusión.

Esta última observación nos confirma la observación anteriormente apuntada sobre el "contenido" de la Escatología: lo que ha de llegar en la Escatología (el Hijo del Hombre) es precisamente la Plenitud del Hombre (el Segundo Adán). Esta plenitud define al proceso creador como un proceso hominizador, en marcha a través de la historia: el proceso hacia el *vir perfectus* (Ef 4, 13) antes citado[30]. Este proceso se va dando en la misma Biblia y no resistimos a la tentación de presentar la descripción que hace de él el viejo Bloch comentando el texto citado de Efesios:

> "Estas son las dimensiones de un mundo nuevo. No las del mundo viejo, el mundo de un Yahvé inaccesible y separado de todo lo. humano, del cual podía decir uno de los amigos de Job: 'está más alto que los cielos y más profundo que los infiernos; ¿qué le vas a hacer?' (Job 11, 8). Precisamente a este misántropo agnóstico le responde el autor de la carta a los Efesios, a partir de la fe en el *hombre total,* y de sus dimensiones adecuadamente humanas, tal como aparecen por Cristo y en Cristo: 'que podáis comprender cuál es la amplitud y la extensión y la altura y la profundidad...' Así de extraordinario es lo que se piensa en esta carta del hombre, o mejor de su misterio: viene de muy atrás, y llega hasta muy adelante" 31.

[29] Cf. 1 Jn 2, 22 ss.; 4, 3.

[30] La dialéctica de si se trata de un proceso intrahistórico y en qué forma, o si se trata de una libertad libre de la historia y para la historia, es la misma dialéctica clásica entre gracia y libertad, y no necesitamos entretenernos en ella ahora, Basta con indicar que la teología antigua, después de tantas discusiones, llegó a comprender que no había de concebir la gracia como una merma de la libertad, sino como una posibilitación de ésta.

[31] *Atheismus im Christentum,* p. 297.

Bíblicamente hablando, la tesis de que Jesús es El Hombre vale independientemente de la identidad entre el Segundo Adán y el Hijo del Hombre, e incluso independientemente de que pueda invocar o no, en su favor, la figura del Hijo del Hombre. Si es posible realizar estos acercamientos, las cosas se ensamblan maravillosamente.

La tesis no significa que Jesús es "verdaderamente hombre" en el sentido de la dogmática posterior: pues de esta manera se define a Jesús por una "verdad" humana distinta de El y abstracta. Aquí se trata, al revés, de que Cristo es la verdad del hombre, la humanidad auténtica, el Adán mentado en Gen 1. Esto supone que el ser del hombre no se nos revela a través de una especulación o de un concepto universal aristotélico, sino en una mirada a Jesús. Esto sitúa al cristianismo como "distinto de toda religión y de todo humanismo: de toda religión porque lo que está en su centro no es Dios sino el hombre. Y de todo humanismo porque la razón de esa centralidad del hombre no radica en el hombre mismo, sino sólo en Dios"[32]. Cristología es antropología.. Y si toda teología es cristología, podemos concluir que toda teología es antropología. Aunque no se trate de la antropología que se ejercita en Gen 3, 5, sino en la kénosis y Resurrección de Jesús, en que aparece la *humanitas et benignitas* de Dios (Tito 3, 4 y 2, 5).

Apéndice.: *La problemática exegética relativa al Hijo del Hombre.*—En pocas cuestiones se manifiesta con más claridad que en la del Hijo del Hombre, la grandeza y la servidumbre de la exégesis bíblica. La grandeza porque los datos obtenidos son tan contundentes y tan significativos que uno no puede menos de sentir que tiene al alcance de la mano los hechos perdidos del pasado. Y la servidumbre porque, a pesar de todo, el significado de estos datos no se entrega inequívocamente, y todos ellos no han conducido más que a una multiplicidad de interpretaciones y una atomización de resultados tan desoladora como el paso de Atila.

Ante esta situación se hace imprescindible comenzar reproduciendo todos los datos que parecen seguros e imprescindibles para cualquier conato de interpretación. Creo que podemos integrarlos en cinco capítulos.

[32] Cf. nuestro artículo *"¿Qué significa creer en Jesús?", en Razón y Fe* oct. (1972), p. 161.

1. La designación de Jesús como Hijo del Hombre debió de desaparecer muy pronto puesto que, fuera de la lapidación de Esteban (Hch 7, 56) no se la encuentra en ningún documento del Nuevo Testamento distinto de los Evangelios. Cuando empieza a irse escribiendo el Nuevo Testamento, el título ya no está en uso: o ha sido abandonado o ha sido sustituido por algún otro (en ambos casos, probablemente porque no era inteligible en el mundo griego). Se considera que el título debió de ser usado por la primera comunidad palestina, que traslada al Resucitado la visión de un Hijo del Hombre escondido en los cielos, esperando su venida definitiva a la tierra. En cuanto se amplía la comunidad, el título cae en desuso.

Precisamente por eso, resulta significativa su inesperada reaparición en los Evangelios y en cantidad realmente abrumadora. Tras los Sinópticos, vuelve a desaparecer el título, para volver a reaparecer en el otro documento con forma biográfica: el Evangelio de Juan.

2. El título sólo aparece en labios de Jesús. Lo encontramos en los Sinópticos 69 veces (que, eliminando paralelos pueden reducirse a 38) y en san Juan 13. Fuera de estos casos, y con la excepción citada de la lapidación de Esteban, nunca se encuentra en labios de nadie más: ni de los apóstoles, ni de interlocutores de Jesús, ni en profesiones de fe [33]. Coincidencia tan abrumadora no puede menos de ser intencionada, y ha de tener alguna razón concreta [34].

[33] "Lo maravilloso es que en los cuatro Evangelios, el título sólo aparezca en boca de Jesús. En este punto la tradición ha sido consecuente hasta el fondo. El título de Hijo del Hombre no aparece en ninguna profesión de fe del cristianismo primitivo. Nunca es usado como atributo o predicado. En ningún pasaje narrativo de los Evangelios, ni en ninguna oración, es designado Jesús como Hijo del Hombre. Nunca lo usan los Evangelios en palabras de otros sobre Jesús. Y sin embargo está sólidamente anclado a las palabras de Jesús.

¿Cómo se explica que la comunidad que prescinde muy pronto del título de Hijo del Hombre y que ni siquiera lo usa en las profesiones de fe, lo transmita sin embargo en las palabras de Jesús y además como única autodesignación de Este?, ¿que multiplique los testimonios pero, sin embargo, manteniendo severamente la limitación de su uso a las palabras de Jesús? Sólo existe una respuesta: el título estaba desde los inicios mismos enraizado en la transmisión de las palabras de Jesús. Por ello era sacrosanto, y nadie se hubiese atrevido a quitarlo de allí." J. JEREMÍAS, *Neulestamentliche Theologie,* p. 254.

[31] Una constancia parecida se observa respecto de otros títulos: el de profeta caracteriza el lenguaje del pueblo (Mt 21, 11.46; Lc 7, 16.39; 24, 19; Jn 4, 19; 6, 14; 9, 17) aunque tenga usos más amplios por su aplicación a Juan y por las reflexiones teológicas sobre el destino dé los profetas. El de Hijo de Dios (o Santo de Dios) caracteriza a las voces "autorizadas", como los demonios, las teofanías, o los verdaderos creyentes. Otra vez pensamos que esta constancia no puede menos de obedecer a alguna razón concreta.

3. Del título se hacen dos usos no fáciles de armonizar. Unas veces parece aludir a un personaje futuro y glorioso, mientras que otras designa claramente al Jesús terreno en su vulgaridad de cada día, y hasta sin significado teológico visible. De este segundo grupo puede desgajarse un bloque de textos del Hijo del Hombre que aluden al Jesús terreno, pero vinculando el título a la Pasión y, por tanto, con probable intención teológica. Teniendo en cuenta la dificultad que existe siempre para hacer entrar en esquemas algunos textos más imprecisos o más oscuros, el balance clasificatorio sería aproximadamente el siguiente: de 38 pasajes diversos, 19 aluden al Hijo del Hombre futuro y otros tantos al Jesús terreno, Y dentro de éstos unos 9 ó 10 aludirían a la pasión, y el resto a la vida terrena de Jesús.

Y esta contraposición se refuerza por el dato que sigue.

4. Los textos que hablan del Hijo del Hombre glorioso y juez definitivo, están compuestos todos en tercera persona y en futuro, a veces contraponiendo incluso a Jesús y al Hijo del Hombre, de modo que Jesús da la impresión de hablar de alguien distinto de Sí[35].

5. En cada uno de los tres grupos citados en el apartado 3, existen textos que tienen en otro evangelista una variante en la que el Hijo del Hombre ha sido sustituido por el pronombre "yo". No hay razones para establecer con seguridad cuál de esas dos variantes es más antigua, o si es la preferida por alguna fuente o algún evangelista. Tampoco se puede probar con certeza que alguno de los usos descritos en el apartado 3, sea específico o privativo de alguna fuente, y característico de su teología: la fuente Q tiene unos cinco o seis textos sobre el Hijo del Hombre futuro; pero tiene tres sobre el Hijo del Hombre terreno[36]. En Marcos predominan los textos relativos a la pasión del Hijo del Hombre, pero existen algunos sobre el Hijo del Hombre terreno[37], Algo semejante ocurre con las fuentes exclusivas de Lucas y Mateo. Tampoco Juan se aparta de este esquema, aunque en él es más difícil la clasificación de los textos por la anticipación escatológica típica de él y que ya conocemos.

Estos son los datos que resultan incuestionables y a los cuales, sobre todo a los cuatro primeros¡ debe dar satisfacción por igual

" Cf. Lc 17, 22 ss.; Mt 24, 27.37 ss.; Mc 8, 38; Mt 26, 62 ss.; Mt 25, 31 ss., entre otros.

[3'] Sobre el H. del H. futuro: Mt 24, 27 (Lc 17, 24); Mt 24, 37.39 (Lc 17, 26); Mt 24, 44 (Lc 12. 40); Mt 19, 28; quizás Lc 12, 8. Sobre el terreno: Mt 8, 20 (Lc 9, 58); Mt 11, 19 (Lc 7, 34); Mt 12, 32 (Lc 12, 10).

[37] Referentes a la pasión: Mc 8, 31; 9, 12; 9, 31; 10, 33; 14, 21; 14, 41. Referentes al Jesús terreno: Mc 2, 10; 2, 28. Entre ambos queda Mc 10, 45.

cualquier explicación exegética. A pesar de la amplia gama y diversidad de posturas, permítase incrustarlas a todas en dos grandes grupos. Una rama a la que llamaremos más radical, y que está representada por Bultmann, Hahn, Marxsen y Todt entre otros, y otra rama que llamaremos moderada, representada por E. Schweizer y muchos exegetas católicos[38].

La rama que hemos llamado radical atiende, sobre todo, al tercero y cuarto de los datos propuestos. La contradicción de significados nos hablaría de una fusión posterior, ya que Jesús no pudo haber tenido una concepción contradictoria (y Jesús debió de usar el título ya que sólo así se explica su presencia sólo en labios de Jesús). Por tanto, sólo serían de Jesús los textos de una clase y, evidentemente, los de aquella que resulte más difícil explicar como creación de la comunidad. Estos son los textos que hablan del Hijo del Hombre futuro ya que en ellos Jesús no parece identificarse con El. Jesús habría hablado del Hijo del Hombre como el Juez futuro distinto de El. Tras la Pascua, y al comprender la comunidad que la Escatología ha llegado ya con Jesús, identifica al Hijo del Hombre con El (o mejor: con el Jesús cuya segunda venida espera). A partir de esta convicción se empieza a usar el título como autodesignación del Jesús prepascual 39. En un momento ulterior, la comunidad compone una serie de *logia* sobre la presencia terrena o la misión terrena del Hijo del Hombre y los pone en labios de Jesús para expresar esa identificación que ella ha hecho a partir de la Pascua. En estos *logia* se presupone ya la identificación entre Jesús y el Hijo del Hombre y por eso no pueden provenir del Jesús terreno. Pero al componerlos se mantiene el esquema de los otros, conservando la tercera persona.

Es difícil sustraerse a la impresión de que, con esta explicación, se va por buen camino. Pero ella se encuentra en Bultmann hipotecada a un axioma teológico que, para él, es incontestable. La explicación exegética ha de significar que la vida de Jesús carece de todo significado mesiánico, y que en su conciencia no había ninguna pretensión de ese género. Estos son fruto sólo de su

[38] En realidad, la posición de BULTMANN no es la más radical: hay exegetas como H. CONZELMANN, *(Grundriss der Theologie des neuen Testamentes,* Kaiser, Mtinchen 1968, pp. 153-56). P. VIELHAUER *(Aufsatze zum neuen Testament,* Kaiser, München 1965, pp. 55-91), que niegan que Jesús hiciera ningún uso del término Hijo del Hombre. Se apoyan en la semejanza de la expresión con la del Reino de Dios, a la cual dan preferencia y antigüedad mayor. A esta objeción responde J. JEREMÍAS, *op. cit.,* páginas 254-55 y J. GUIDLET, *Jésus devant sa vie et sa mort,* Aubier 1971, páginas 155-58. Esta posición tras el balance de datos presentado, nos resulta difícil de sostener.

[39] Cf. el cambio que encontramos en Mt 10, 32 respecto de Lc 12, 8, y en Mt 10, 33 respecto de Lc 9, 26 (Mc 8, 38): en ambos casos el Hijo del Hombre ha sido sustituido por un "yo".

muerte y de la Pascua; y sólo desde la Pascua son atribuidos por la comunidad al Jesús terreno. Queda la pregunta de si el dogma teológico no estira la hipótesis exegética hasta hacerla romperse.

Porque esta explicación, pese a lo plausible que resulta, tampoco está hecha de un material tan invulnerable que pueda garantizar cualquier uso que se haga de ella. Y la primera gran objeción con que de hecho se encuentra es la siguiente: existen algunos *logia,* que generalmente se consideran palabra auténtica de Jesús, y en los cuales aparece el Hijo del Hombre como designación del Jesús terreno, y sin mayor intención teológica[40].

La respuesta que se da a esta objeción es que se trata de palabras de Jesús, sin duda, pero que en un principio se transmitieron sin el título de Hijo del Hombre y con un "yo" en su lugar. Más tarde la comunidad habría sustituido el pronombre por el título, para identificar al Hijo del Hombre con el Jesús terreno. Tal hipótesis es evidentemente posible como todas las hipótesis; pero indicios en favor de ella no tenemos absolutamente ninguno. Fundar la hipótesis en el hecho de que la comunidad tiene interés en llamar Hijo del Hombre al Jesús terreno que no se había autodesignado así, es fundarla en aquello mismo que se quiere probar por medio de ella[41].

Por si fuera poco, hay indicios que hacen insatisfactoria la hipótesis del cambio de un "yo" por el Hijo del Hombre. En Mt 11, 19 difícilmente podría haberse hecho tal sustitución, puesto que ya el original arameo parece apoyarse en un juego de palabras hecho precisamente con el doble significado de la expresión Hijo del Hombre: vino el Hijo del Hombre comiendo y bebiendo y dicen: he aquí a un hijo de hombre (un ser humano) glotón y bebedor, etc.

Habría que reconocer además, que la comunidad escogió muy mal el material en el que efectuar esa maniobra sustitutiva Pues algunos de estos *logia* tienen un contenido de lo menos apocalíptico y de lo menos apto para recibir un título que se da con intenciones apocalípticas en cierto modo 42

[10] Los que realmente vienen en cuestión son Mt 8, 20 par.; 11, 19 par. y 12, 32 par. Probablemente también Mc 2, 10 ya que se da como cierto que Jesús se atribuyó el poder de perdonar pecados. En cambio no creemos que tenga fuerza Mc 2, 28 cuya autenticidad parece muy discutible.

[41] De una vez para siempre, la exégesis debería aceptar el siguiente principio metodológico: Unas palabras sólo pueden ser eliminadas de un texto por razones distintas de la teoría o explicación global en que dicha eliminación se inserte.

Pensamos que de esta manera se evitarían muchas argumentaciones que, en realidad son círculos viciosos y con las que se erige en tesis lo que no son más que hipótesis de trabajo.

[42] El danés R. PRENTER escribe: "Mc parece muy improbable que una comunidad que pensaba apocalípticamente, introdujera ese título en *logia* que ya se habían transmitido sin él; pues el contenido de estos *logia* tiene

Y finalmente queda la siguiente objeción: si es cierta la maniobra mencionada, ella significa que los *logia* que aparecen con doble versión: una con el Hijo del Hombre y otra con el pronombre "yo", tienen a esta última versión como la más antigua[43]. Esto supondría que Mt 10, 32 es original respecto de Lc 12, 8 y Mt 10, 33 respecto de Lc 9, 26 (o Mc 8, 38): "al que se avergüence de Mí, *Yo* (y no el Hijo del Hombre) me avergonzaré de él". Con ello tendríamos que existen *logia* de los de futuro y tercera persona, en los cuales la versión auténtica es precisamente la que identifica a Jesús con el Hijo del Hombre; no la que los distingue. Y con ello se iría a pique toda la explicación que hemos llamado radical.

Pretender que en estos casos la versión con el Hijo del Hombre es la más original, mientras en los anteriores no lo era, es ponerse las carambolas como a Fernando VII. No es que sea imposible, pero ya hemos dicho que la exégesis no debe trabajar con posibilidades metafísicas sino con indicios concretos. Al menos habrá que reconocer que la explicación que se apoya sólo en una hipótesis posible no puede ser tomada como indiscutible y como punto de partida para ulteriores conclusiones.

Por estos motivos, algunos exegetas recurren a otra explicación para justificar los *logia* que siendo auténticos contienen afirmaciones sobre el Hijo del Hombre en la tierra. Según ellos se trataría de un error de traducción que interpretó como Hijo del Hombre lo que, en el original arameo, no significaba más que el ser humano.

Esta hipótesis satisface bastante a unos exegetas y desencanta a otros, para quienes resulta mucha casualidad que la traducción se equivocase precisamente y sólo en los textos que ofrecen dificultad[44]. Hay, no obstante, una razón en su favor y es la siguiente: si la expresión Hijo del Hombre tiene un doble significado (nombre común y título escatológico), sólo podrá ser entendida como título allí donde el contexto le permita serlo. Ahora bien, estos *logia* carecen en realidad de contenido teológico titular. Nosotros pensamos que esta hipótesis se vería muy reforzada si cupiese la posibilidad de traducir Hijo del Hombre por un pronom-

precisamente una teología del todo antipocalíptica. Una maniobra tan maravillosa no puede aceptarse sin motivos y causas claras; esto ya lo vio BULTMANN con toda claridad y por eso él defendió la teoría antigua de que los *logia* que hablan del Hijo del Hombre presente y humilde son producto de un error de traducción por el que un *bar anasha* que sólo significaba 'yo' fue traducido por Hijo del Hombre. Pero tal teoría es hoy insostenible." *Der Gott der Liebe ist,* en *Thcol. hit. Zeitung,* 96 (1971), página 405.

*[3] Así lo admite J. JEREMÍAS *(op. cit.,* pp. 250-51), quien al menos es consecuente con esta hipótesis.

[41] Quizás también en Mc 2, 28 que, de ser auténtico, sería otro de los que constituyen la dificultad.

bre "yo" [45], pues algunos de estos *logia* (como Mt 8, 20) piden más bien un pronombre personal que un nombre común como sujeto; e igualmente en Mt 11, 19 y en Mc 2, 10, el rechazo y el poder de perdonar pecados parecen apuntar a algo privativo de Jesús, no del ser humano en general [46]. En cambio la hipótesis de una mala traducción resulla muy plausible y esclarecedora en Mt 12, 32.

En resumen: un primer balance del análisis de esta postura radical nos permitiría afirmar que su explicación ha detectado algo incuestionablemente válido. Pero soporta dificultades serias y, por tanto, no puede absolutizarse unilateralmente erigiéndola en criterio seguro de discernimiento.

La otra rama, que hemos llamado moderada, se hace fuerte en el hecho de que, en la notable cantidad de textos conservados con el Hijo del Hombre, el título sólo aparece en labios de Jesús. Este dato les parece indicio evidente de que el título de Hijo del Hombre es la designación que Jesús se dio a sí mismo, y no tiene explicación en otra hipótesis. Ello .no significaría, evidentemente, que todos los *logia* del Hijo del Hombre sean palabras de Jesús. Pero la comunidad, al componerlos, habría querido ser fiel al uso que del título hiciera Jesús y que no hacía ella.

Precisamente por eso, se consideran más antiguos los textos ya citados que hablan del Hijo del Hombre como designación del Jesús presente en la tierra y en los cuales es clara la identificación entre Jesús y el Hijo del Hombre[47]. Al menos, hay razón para que los textos que parecen distinguir a Jesús y al Hijo del Hombre, sean tenidos como menos originales. Esto supone, además, que en los caso de textos con variante (Hijo del Hombre-"yo") la variante con el pronombre personal es la más antigua, como muestra con absoluta certeza Mt 16, 3 respecto de Mc 8, 27 o Mt 5, 11 respecto de Lc 6, 22 48.

Si la hipótesis anterior simplificaba enormemente las cosas para los exegetas, ésta puede tener la ventaja de resultar muy cómoda para el teólogo. Por eso conviene no precipitarse demasiado en aceptarla.

En efecto, exegéticamente hablando resulta difícil de com-

[45] Posibilidad que nos ha parecido debía excluirse (cf. supra p. 249).

[46] En Mc 2, 10 puede tratarse de una extensión del poder a la comunidad que se sabe capaz de perdonar y por eso hace decir a Jesús: : el hombre tiene poder de perdonar pecados.

[47] Cf. E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhohung bei Jesús und seinen Nachfolgem*, Zwingli Verlag, 1962, pp. 66-67; Jesús se aplicó "sin duda" el título de Hijo del Hombre en sentido individual, pero no como juez escatológico, pues Jesús se considera a sí mismo *testigo* decisivo en el juicio último.

[48] Probablemente también Mt 16, 28 aunque aquí la variante de Mc 9 1 ya no habla del pronombre personal, sino del Reino.

prender que el uso más original del Hijo del Hombre sea un uso tan trivial y tan poco apocalíptico como el de los *logia* citados (sobre los cuales pesa, además, la amenaza de una posible mala traducción) dado que Jesús usaba el título—como parece forzado admitir—para dar expresión a su conciencia de la llegada del Reino escatológico con su persona. Resulta difícil admitir una evolución que, a partir de unos textos que tan claramente identifican a Jesús y al Hijo del Hombre, pasa a otros que parecen distinguirlo. Esta distinción, precisamente por su extrañeza y su incomodidad, debe ser de los datos que más pesen para una exégesis que quiera ser cauta. No puede establecerse como conquista segura para ulteriores conclusiones el que Mt 10, 32 y 33 (variantes con "yo") sean más antiguos que sus paralelos puesto que en favor de éstos milita el principio de que la versión más difícil debe ser la más original (aunque este principio no sea aquí de aplicación automática)[49]. No es eliminable la hipótesis de que en los textos con variante doble y relativos al Jesús terreno fuese palabra de Jesús la versión con "yo", mientras en los relativos al Hijo del Hombre futuro sería más auténtica la versión que contiene el título: en ambos casos el cambio introducido por los evangelistas respondería al mismo deseo de identificar al Hijo del Hombre con Jesús. No está probado pero tampoco está excluido.

De este balance no es exagerado concluir que la situación exegética actual es situación de desconcierto. La mejor prueba de ello es la desorbitada cantidad de literatura que aparece sobre el Hijo del Hombre y que va resultando imposible de abarcar hasta para los especialistas. La exégesis parece encontrarse como aquellos judíos de los que habla san Juan: "¿quién será este Hijo del Hombre?" (Jn 12, 34). Nosotros podemos dejar las cosas tal como están. Creemos, no obstante, que es viable el intento de extraer de todo este panorama algunos elementos de utilidad para la Cristología.

La primera cuestión que podría facilitar una pista fecunda es la siguiente pregunta global: ¿dónde es más plausible una aparición del lenguaje sobre el Hijo del Hombre: en labios de Jesús o en boca de la comunidad? Sobre esta cuestión escribe G. Bornkamm: "Si Jesús expresó su pretensión de poder con el título de Hijo del Hombre, es absurdo que utilizara para ello un título arcano y ambiguo"[50].

** Y la razón es que tampoco es claro cuál es en este caso la versión más difícil. Si tomamos como más original la versión con el Hijo del Hombre, resulta que Jesús se sitúa por encima del Hijo del Hombre, al cual no le queda entonces más que ser un mero ejecutor de lo que ya se ha decidido en Jesús. Esto, para quienes sólo admiten como auténticos los textos escatológicos, supone una desescatologización del título difícil de explicar. Cf. sobre ello R. SCHAFFER, *Jesús und der Gottesglaube,* Mohr, Tübingen 1970, p. 77.

80 *Jesús von Nazaret,* 209.

En cambio: "la comunidad palestina puso este título en boca de Jesús, porque él representaba lo medular de su fe, y por eso quiso tenerlo bajo la autoridad de Jesús"[51].

Pues bien, nosotros pensamos que la argumentación debe casi, casi invertirse. Resulta difícil de comprender que la comunidad echara mano para expresar su fe de un título arcano y ambiguo y que expresara su fe poniendo el título s*olo* en labios de Jesús y no en los suyos propios. Téngase en cuenta que, aun dentro de la comunidad palestina, la teología del Hijo del Hombre no pertenece al judaismo oficial, sino a ciertos círculos apocalípticos minoritarios y restringidos. Téngase en cuenta también que no todos los textos con el Hijo del Hombre pertenecen a la comunidad palestina. Además ¿cómo explicar que el título se oficialice en los Evangelios cuando la imagen de Jesús en los Evangelios no responde a la de aquellos círculos apocalípticos? (el mismo hecho de volverse al pasado para escribir una biografía, ya es lo contrario de la mirada hacia el futuro de aquellos círculos apocalípticos y ya hemos dicho en la nota 34 que, para los Evangelios, la interpretación "autorizada" de Jesús la da el título de Hijo de Dios). Y ¿cómo explicar que perdure el título si cuando se escriben los Evangelios ya ha desaparecido el contacto con aquellos círculos?

En cambio, toda esta oscuridad quizás no es tan extraña si procede de labios de Jesús. Y esto por dos razones:

a) Por la ambigüedad misma del título. Ambigüedad que se da no sólo en el campo de la significación gramatical (ser humano-personaje escatológico), sino también en el del contenido teológico : Sjóberg ha probado que un rasgo esencial de la teología del Hijo del Hombre en el judaismo tardío es la ambigüedad escondimiento—revelación[52]. Pues bien, tal ambigüedad cuadra perfectamente con la forma de hablar del Jesús terreno, tantas veces enigmática y con dobles sentidos *(mashal)* y tipificada en las parábolas. Jesús habría hablado con una expresión que significaba, a la vez, la pobreza, y la grandeza máxima del ser humano[53].

Tal ambigüedad de léxico cuadra además, perfectamente, con la ambigüedad de la vida del Jesús terreno, tantas veces notada. Ambigüedad que deriva de su misma pretensión de absolutez o de

81 *Ibíd.*, 210.

s2 E. SJÓBERG, *Der verborgene Menschensohn, in den Evangelien,* Lund 1955.

93 "Mc parece históricamente lo más probable—concluye R. PRENTER— que Jesús que, según parece rechazó los títulos mesiánicos usuales, dio expresión a la experiencia de que el Reino había irrumpido con su propia predicación y su propia forma de obrar, valiéndose de una autodesignación que era ambigua, porque tanto puede designar al hombre débil como al Juez del mundo." *Op. cit.* (en nota 42).

grandeza y que está bien expresada en aquella frase de la multitud asombrada: glorificaron a Dios que ha dado tal potestad a los hombres (Mt 9, 8)54.

Y finalmente, cuadra perfectamente con lo que podemos llamar ambigüedad en la conciencia del Jesús terreno el cual, como ya hemos visto, no actuaba desde unas cartas vistas en secreto, sino desde la confianza en Dios como su *Abba,* y en donde la afirmación de la propia Trascendencia se hace de una manera más directa que refleja.

b) En labios de Jesús la oscuridad no es extraña precisamente por el carácter futuro del título. Todo cuanto hemos notado sobre el contenido colectivo del título y la misión de Juez del Hijo del Hombre, no conviene todavía al Jesús terreno. El Hijo del Hombre como figura humana que incluye toda la Humanidad nueva, como "Cristo total" que engloba a toda la comunidad de los santos del Altísimo (Dan 7, 18), como juicio que "ya" está realizado en la humanidad o inhumanidad de cada uno es designación que no cuadra plenamente al Jesús terreno. En el Jesús terreno sólo es posible una identificación que, a su vez, le distinga de él: una identificación histórica[55] o dinámica[56]. Es la comunidad postpascual quien a partir de la experiencia de la Resurrección, realizará una identificación estática. Con ello será fiel, a la vez, a la designación misteriosa que Jesús parece haber empleado y al significado profundo que ella ha descubierto en Jesús y que esa designación misteriosa puede expresar mejor que ninguna otra.

•* El texto deja deliberadamente ambiguo si se trata del poder de curar al paralítico (que es el que maravilla a la gente) o del poder de perdonar pecados, único poder del que ha hablado Jesús (cf. 9, 6).

ss Jesús aclara sü pretensión personal a base de darle la máxima calidad por medio de la referencia al Hijo del Hombre. A la vez, deja en el aire su relación personal con el Hijo del Hombre. Se trata de una "identificación histórica que no puede ser metida en las categorías acuñadas por la comprensión griega del ser". P. HOFFMANN, *Anfánge der Theologie der Logienquelle.* En la obra en colaboración *Gestalt und Anspruch des neuen Testamentes* (ed. J. SCHREINER). Echter, Würzburg 1969, páginas 143 y 144. Véase también del mismo autor *Studien zur Theologie der Logienquelle,* Aschcndorff, Münster 1971, pp. 146-47: "se comprende a Jesús a partir de lo que será. Y por eso, ya el Jesús terreno puede llamarse Hijo del Hombre: *es* el Hijo del Hombre porque tiene que ejercitar esa función, porque *será* el Hijo del Hombre. Esto no significa una falta de esencialidad, como tiende a concebirlo el pensamiento occidental, sino que, para el semita, es precisamente *lo* esencial".

** "El Hijo del Hombre apocalíptico es un símbolo de la certeza de Jesús sobre la consumación final. Si de esa certeza pasamos a mirar a su portador podemos hablar de una identificación dinámica y funcional entre Jesús y el Hijo del Hombre, que apunta a la consumación futura." C. COLPE, en *ThWznT,* VIII, 443.

Si las cosas son así, la diferencia que parecen establecer algunos de los textos más antiguos entre Jesús y el Hijo del Hombre tiene una profunda razón de ser. Con esta razón de ser dicha diferencia se explica mejor que admitiendo una distinción entre Jesús y el Hijo del Hombre, en la mente de Jesús. Pues:

a) El uso en tercera persona no impone necesariamente una distinción: puede ser una forma modesta de autodesignación titular, cosa que ocurre frecuentemente en el Nuevo Testamento como en los casos del Hijo (Mc 13, 32) o el Esposo (Mc 2, 19). Sean o no estas designaciones palabra auténtica de Jesús, lo único cierto es que al lector no se le pide que distinga entre el sujeto que habla y el designado por la tercera persona; sino más bien que los identifique 57.

b) Y tampoco el futuro implica esa distinción. Ante Caifas Jesús habló del Hijo del Hombre futuro. Y tanto Caifas como el lector deben entender bajo ese futuro una identificación entre Jesús y el Hijo del Hombre: de otra forma no habría lugar posible para la acusación de blasfemia (y también esto es válido al margen de la autenticidad jesuánica del *logion).*

Por todo lo cual parece que, tras este largo análisis cabría enunciar como conclusión más verosímil la siguiente: *Jesús habló de sí como Hijo del Hombre, al menos en identificación dinámica y velada,* igual que habló del Reino como llegado (dinámicamente) con su persona. La razón de esta identificación dinámica parece estar en el carácter corporativo y judicial del título, que marca un aspecto no realizado de la escatología.

Si además Jesús habló de sí como Hijo del Hombre en situación de anonimidad terrena, no necesitamos discutirlo. Es legítimo pensarlo, dados los textos de que disponemos, pero queda oscurecido por las hipotéticas posibilidades de una mala traducción o de un cambio del sujeto de la frase realizado por la comunidad, y por el hecho de que sólo disponemos de tres o cuatro textos en este sentido.

Más oscuro es que provenga de Jesús la fusión entre el Hijo del Hombre y el Siervo o el Hijo del Hombre y la Pasión 58. Tal

[57] H. CONZELMANN, *op. cit.,* 155 reconoce que en Mc 8, 38 par. no se habla de dos personas sino de dos estados de una misma persona. Pero esto, que es la respuesta "tradicional" contra los que afirman una distinción entre Jesús y el Hijo del Hombre, lo emplea CONZELMANN como prueba de que este *logion* procede de la comunidad y no tiene por qué ser palabra de Jesús. Buen ejemplo de lo difícil que es la valoración estimativa de los datos exegéticos.

[58] Esta parece ser la tesis de O. CULLMANN que ve en esa identificación una de las mayores originalidades de Jesús:

"Estos dos ^conceptos—el del Hijo del Hombre y el del Siervo de Yahvé—existían ya en el judaismo. Pero lo absolutamente nuevo es que Je-

fusión responde demasiado a la lectura teológica que hizo la comunidad de la vida de Jesús. Pero tampoco necesitamos discutir este punto.

Pensamos que con ello damos satisfacción tanto al uso que hacen del título los Evangelios, sólo en boca de Jesús, como a la pronta desaparición del título y a su reaparición en los Evangelios que no puede explicarse por necesidades de la predicación, sino por fidelidad al uso hecho por Jesús. Damos satisfacción también al extraño empleo del título en aparente distinción con Jesús. Y queda abierta la posibilidad de que se armonicen dinámicamente los dos usos contrapuestos (terreno y futuro) del título, aunque nosotros no necesitemos realizar ningún tipo de armonización.

sus los haya fundido a los dos, siendo así que en el judaismo el uno expresaba la máxima dignidad y el otro la más. profunda humillación. Aun en el caso de que realmente se hubiera dado en el judaismo la idea de un Mesías sufriente, resulta imposible probar que el dolor se vinculara con la representación del hombre celestial que viene sobre las nubes del cielo. Esto es, más bien, lo inauditamente nuevo en Jesús: que ha fundido en su conciencia estas dos Jareas aparentemente contradictorias, y que ha expresado esa fusión en su vida y en su enseñanza." *(Op. cit.*, p. 164).

CAPÍTULO **VI**

LA VIGENCIA DEL HOMBRE **NUEVO PARA NOSOTROS**

La confesión de Cristo como Hombre nuevo aparece en vinculación muy estrecha tanto con la "existencia espiritual", vivificante, del Resucitado, como con la forma de personalidad "corporativa" a las que aludimos en el capítulo anterior. Esto significa claramente que la proclamación del Resucitado como el Hombre definitivo tiene una repercusión y una vigencia inmediatas para nosotros: su nueva Humanidad, es el espacio abierto a la humanidad nueva.

Los escritos del Nuevo Testamento son muy conscientes de esa vigencia del Hombre nuevo para nosotros. Ella es, por ejemplo, lo que fundamenta toda moral cristiana. En este capítulo, y aun con el riesgo de una cierta artificialidad, vamos a intentar una sistematización totalizadora, que presente la realidad del Hombre nuevo como envolvente de toda la existencia humana: en sus planteamientos, en su desarrollo y en su consumación.

En efecto: la confesión de Cristo como primogénito y hermano nuestro coloca al Hombre nuevo en el punto mismo de arranque de toda la historia, introduciendo así el tema de la preexistencia. La doctrina paulina de la recapitulación de todo en Cristo señala a la humanidad nueva como meta y fin de la historia. Por último, entre el comienzo y el fin, la confesión

de Jesús como Señor marca la vigencia del hombre nuevo para nosotros, todo a lo largo de la historia.

Con ello tenemos la división del presente capítulo. Pero no es ése el orden que vamos a seguir. Pues en los dos primeros casos mencionados se trata de una enseñanza relativamente ceñida y concreta; mientras que en el tercero no. El título de Señor es quizás el más importante de todos los títulos cristológicos y el que llene una gama más amplia de atestaciones y de significados. Difícilmente puede ser reducido su contenido a los límites de una doctrina clara y precisa. Aparece en casi todos los estratos que conocemos del cristianismo neotestamentario y, quizás por ello, sus orígenes parecen muy diversos: el lenguaje vulgar, la teología del Hijo del Hombre, el Antiguo Testamento, la religiones mistéricas griegas, el culto romano a los emperadores, la originalidad creadora de Pablo... Todas estas hipótesis se han propuesto y quizás lo más seguro sea no excluir ninguna, y admitir la pluriformidad de un título que, por otro lado, parece tan sencillo y unívoco en su formulación. Ello nos obligará a un estudio minucioso y lento, pero que nos parece inevitable. Y por él vamos a comenzar.

1. JESÚS SEÑOR

Se ha llegado a hablar de diversos títulos cristológicos que coincidirían casualmente en la denominación de Señor, pero que, en realidad, no constituirían un único título, sino varios. De este problema podemos prescindir, atendiendo simplemente más a los contenidos teológicos que a los documentos de identidad. Incluso nos atreveríamos a insinuar, antes que el análisis vaya destrozándonos las piezas, una posible visión global que las recoja a todas ellas y que compense la atomización que va a seguir: el título de Señor es una de las expresiones más claras de la divinidad de Jesús. Pero la expresa—por decirlo de alguna manera—más *ex parte subiecti credentis* que *ex parte obiecti crediti, es* decir, la expresa más que en términos metafísicos, a partir de la vinculación del creyente con Jesús. El creyente tiene una vinculación con Jesús tan absoluta como sólo puede tenerse con el Absoluto mismo. Esta coloración actítudinal del título podrá ir constatándola el lector

en casi todas las exposiciones que iremos haciendo. Y sea cual sea la actitud de que se trate: la espera, la confesión de fe, o la inserción de la vida cotidiana "en el Señor Jesús", siempre aparece el mismo carácter absoluto de la vinculación con El.

De ser cierta esta constatación, nos obligaría a hablar de una concepción "funcional" de la divinidad de Jesús la cual se expresa de manera más situacional que metafísica y, por tanto, más semita que griega. Esta observación resulta sorprendente, por cuanto se ha hablado hasta la saciedad del origen (mayoritaria o exclusivamente) griego de este título. Y de hecho, podemos considerar como un dato exegéticamente adquirido el que, frente a la concepción de espera de un Hijo del Hombre inminente, que parece caracterizar a las comunidades palestinas, el griego se refiere a un Señor ya presente en su Exaltación.

Pero, a la vez, debemos preguntarnos si este dato no se ha manejado de manera demasiado simplista. Los entes vivos no pueden calificarse por un solo rasgo, como si fueran los colores puros, ni debe creer la exégesis que sólo opera con rojo, amarillo y azul, a pesar de la comprensible tendencia de muchos exegetas hacia las concepciones cartesianamente unívocas.

Prescindiendo de esta constatación, lo único importante es que quede en claro lo que acabamos de afirmar: la complejidad y pluriformidad de la designación de Jesús como Señor. Tanta que, aunque deseemos atender más a contenidos teológicos que a influjos reales, es imprescindible seguir una cronología, todo lo hipotética que se quiera, pero que nos permitirá ver evolucionar a dicha designación. Para ello tenemos una excelente andadera en la clásica división de las comunidades primitivas que distingue una comunidad palestina inicial, unas comunidades judías de la diáspora que hablaban en griego, y finalmente las comunidades del mundo griego y romano.

a) *Las comunidades palestinas*

Señor se traduce en hebreo por *Adón* y en arameo por *Mar*. La primera de estas palabras parece tener en la Biblia un uso religioso al que nos referiremos luego. *Mar,* en cambio, es una expresión del lenguaje cotidiano, muy semejante a la del término castellano *señor,* puesto que puede designar al posesor de una cosa, o emplearse como apelativo de cortesía, en la fórmula posesiva *Mari,* usada sobre todo en la repetición *Mari-*

Mari que equivale simplemente al apelativo "señor mío". Así debieron de usarlo los apóstoles con Jesús.

Uso del Señor en la vida de Jesús.

De hecho, en algunos *logia* de los más antiguos y de probable origen prepascual encontramos este uso del título de Señor. Se trata de un apelativo de cortesía que no expresa en absoluto la divinidad. F. Hahn há hecho notar que se trata de un uso semejante al de *Rabbi* o *Rabboni* (maestro mío)[1]. Puede observarse el uso indistinto de ambos mediante la comparación entre Lc 18, 41 (Señor) y Mc 10, 51 (Maestro).

No se trata con todo de una mera fórmula de cortesía, puesto que expresa algún tipo de vinculación con la persona a la que se dirige, como ocurría entre los maestros de la Ley y sus discípulos. Así contiene, germinalmente, la idea de un cierto seguimiento. Juan reconoce que los discípulos llamaban a Jesús Señor y Maestro (13, 13)[2].

Lo curioso de esta designación es que, ya en vida de Jesús, parece experimentar una cierta extrapolación que va haciendo cada vez más singular la posición de Jesús y la vinculación con El. Jesús no sólo es el Señor, o el Maestro, sino que lo es en contextos que parecen dar a ese artículo una particular exclusividad. Es obvio pensar que este fenómeno tenga relación con la célebre "pretensión de Jesús" y con el problema al que se iban viendo enfrentados los discípulos en su relación con El: la exigencia de una vinculación cada vez más incondicional y más absoluta que si por un lado parecía justificada, por el otro parecía desbordar el tipo de vinculación que puede haber con un hombre.

En un intento aproximado de rastrear esta evolución extrapoladora en los Evangelios, podríamos verla reflejada en los rasgos siguientes:

[1] *Christologische Hoheitstitel*, pp. 81 ss.

[2] Otro ejemplos posibles de este uso serían: Jn 11, 21 (compárese con el Maestro en vv. 28 y 32); Jn 21. 21; Mt 8, 6.8 (par. Lc 7, 6); Mt 18, 21; 26, 22; Mt 15, 27 (Mc 7, 28). Compárese también Mt 17, 15 (Señor) con Mc 9, 17 (Maestro); Lc 12, 41; 17, 37. Llama la atención la preferencia mateana por el título.

a) Vinculación del apelativo a la conducta del discípulo: "¿por qué me decís: 'Señor, Señor', si no hacéis lo que yo digo?" (Lc 6, 46)[3].

b) Comunidad de destino que llega hasta la persecución: "no está el discípulo sobre el maestro ni el siervo sobre el señor" (Mt 10, 24).

c) Exigencia absoluta del seguimiento: "Señor, permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre". Y la dura respuesta de Jesús, que parece en contradicción con uno de los preceptos más sagrados: "Deja a los muertos enterrar a los muertos" (Mt 8, 21)[4].

Esta extrapolación, incubada ya en la vida del Jesús terreno, es la que puede explicar la inesperada absolutización que hace san Mateo del título paralelo de Maestro: No llaméis a nadie maestro, pues sólo uno es vuestro maestro (23, 8). Una tal pretensión es absurda en el contexto del lenguaje judío. Pero tampoco basta con recurrir a la Pascua para explicarla: la Pascua explica la preeminencia de Jesús, pero no el que dicha preeminencia se concrete en algo tan trivial como era el apelativo de maestro. Esta concreción debe explicarse por algo del Jesús terreno. Y la prueba es que nosotros hemos seguido utilizando el apelativo de maestro, en contra del mandato de Jesús, a pesar de haber conservado la exaltación postpascual.

Y si la conjetura de esta evolución es cierta, entonces es fácil verla continuarse en una serie de textos claramente posteriores y que aún la hacen avanzar más. Así, p. ej., toda la fuente propia de Lucas parece subrayar mucho ese matiz de particular vinculación, dándole ya una clara impostación religiosa: "Señor, enséñanos a orar" (Lc 11, l)[5]. Y así llegamos a algunos textos más tardíos de Mateo, en los que la divinidad

[3] Tomamos como más auténtica la versión de Lc por ser menos pretenciosa que la de Mt (7, 21) en quien ya se presupone que el simple apelativo pueda tener que ver con la entrada en el Reino.

[4] Dos versículos antes, en 8, 19 tenemos otro ejemplo de la indistinción entre Maestro y Señor.

[4] Cf. también Lc 5, 8; 9, 54; 10, 17; 13, 23.

de Jesús parece presupuesta en el uso del apelativo, sea por la actitud del discípulo, sea por la vinculación del título a la salud: *"postrándose de rodillas* decía: Señor..." (Mt 8, 1)[6].

Sin precisar la relación que pueda tener con este uso del apelativo *Mar*, el hecho es que en la primera comunidad palestina vamos a encontrarnos con un uso totalmente distinto, y esta vez claramente en forma de título cristológico, emparentado con la venida del Hijo del Hombre. Se trata de la célebre plegaria *Maranata.*

La plegaria *Maranata.*

Esta plegaria palestina ha pasado a las comunidades posteriores en su lengua original aramea. La encontramos en 1 Cor 16, 22, en el Apoc 22, 20 (traducida) y ya fuera del Nuevo Testamento, en la *Didaché* 10, 6.

Es casi de dominio público el que esta fórmula puede entenderse como indicativo y como imperativo. Que en el primer caso se trataría de una profesión de fe ("Nuestro Señor viene") y en el segundo de una oración ("Ven, Señor"). Hay razones prácticamente decisivas en favor de esta segunda interpretación: pues las profesiones de fe se traducían siempre, mientras que las invocaciones solían conservarse en la lengua original (recuérdese el *Abba,* y el *Kyrie eleison* de la antigua Misa latina). El *Maranata* lo encontramos citado por dos veces en la lengua original y sin traducir. Y la única vez que aparece traducido, está precisamente en imperativo[7].

Se trata de una plegaria escatológica, que traduce la espera apocalíptica de la primera comunidad palestina. Pero se trata de una fórmula cuyo contexto eucarístico parece fuera de duda. La *Didaché* la presenta en uno de sus más célebres capítulos: el que describe el ritual de la Eucaristía y su acción de gracias (algunas de cuyas fórmulas han sido reincorporadas a la Eucaristía por la reforma litúrgica posterior al Vaticano II). La Eucaristía concluye: "Venga la gracia y pase este mundo...

• Cf. también Mt 8, 25; 15, 22 y 25, 37.44 donde la situación del juicio final exige algo más que un apelativo de cortesía.

[7] Cf. O. CULLMANN, *Christologie des neuen Testamentes,* pp. 215 ss.

Maranata. Amén." El carácter escatológico queda claramente marcado por la petición anterior de que pase este mundo.

Igualmente, en la primera carta a los Corintios, la plegaria *Maranata* va acompañada por la fórmula: "la gracia de nuestro Señor Jesucristo esté con vosotros" (16, 23). Se considera que ésta es una fórmula eucarística: es la frase que marcaba el tránsito de la liturgia de la palabra a la eucarística. Pablo concluye con ella sus cartas porque sabe que son leídas en las asambleas litúrgicas.

Es importante que nos hayamos encontrado una plegaria escatológica en un contexto eucarístico. Ello nos hace ver que el presupuesto de la venida escatológica que se espera es precisamente la presencia ya actual del Señor en la celebración eucarística. Por eso puede ser la Eucaristía "comida de vida eterna" *(Didaché* 10, 3). Con ello se quiebra el esquematismo de esa exégesis que sólo conoce una primera comunidad palestina centrada *exclusivamente* en la espera del Hijo del Hombre escondido y otra cristiandad griega centrada *exclusivamente* en la presencia actual del Señor exaltado. Y entre ambas un abismo insalvable. Esta explicación de los hechos, que tiene mucho de verdadera y que goza de una autoridad enorme, ha caído sin embargo en el simplismo de los colores a que aludíamos antes. R. Schnackenburg parece haber mostrado definitivamente que no se trata de dos. concepciones contradictorias, sino de dos acentos innegables, puestos sobre el mismo binomio de una presencia que es escondida y una esperanza que está ya realizada de alguna manera[8]. Y tanto la presencia del *Maranata* en comunidades posteriores como su contexto eucarístico vienen a confirmar esta observación.

Esta observación nos introduce en la problemática suscitada por la obra de W. Bousset', a la que, con algunas variantes, da su asentimiento R. Bultmann[10]. Bousset viene a sostener que la titulación de Jesús como *Kyrios* procede exclusivamente de este

* *La Cristologia del Nuevo Testamento,* en *Mysterium Salutis,* III, 1, páginas 245-409.

[9] *Kyrios CHristos. Geschichte des chrhtliche Glaubens von den An-1Ungen des Christcntums bis Irenaeus,* Vandenhoeck, Gottingen 1965 d.» ed. 1913).

'" *Thcologie des neuen Testamentes,* Mohr, Tübingen, 1961, pp. 127 ss.

doble factor: por un lado la entrada del cristianismo en el mundo griego, y el influjo de las religiones mistéricas. Por otro lado, la constatación de que el fin no llega, mientras el cristiano se va viendo despreciado en el ambiente pagano hostil. En esta situación, la experiencia de la fraternidad, hecha en las reuniones litúrgicas con todos los fenómenos carismáticos que las acompañan, significaba para los cristianos un robustecimiento definitivo de su fe, y la certeza de que Jesús está presente ya ahora entre ellos. De este modo, el Hijo del Hombre objeto de espera, se convierte en Dios objeto de culto. Bultmann acepta la explicación de Bousset, pero (de acuerdo con su teología) cree encontrar ese descubrimiento del Señor presente, más bien en el fenómeno de la predicación de la Palabra.

La tesis de Bousset se ha mostrado en general válida, por lo que toca al origen predominantemente griego del título de *Kyrios* U. Pero en la medida en que quiere exclusivizarse, tropieza con la dificultad del *Maránala*[12]. Por eso Bousset no tuvo más remedio que negar el origen arameo del *Maránala,* haciéndolo nacer en comunidades judías del mundo griego, pero que serían bilingües 13. Ante la dificultad de defender esa posición (en cuyo favor no hay ningún indicio) los seguidores de Bousset sostienen hoy que el título de *Kyrios* y el de *Mar* de la invocación aramea, son en realidad dos títulos diversos, sin nada más en común que una coincidencia homonímica [14]. Esta hipótesis es perfectamente posible, pero ya no vamos a entrar en ella [15]. Lo importante para nosotros

[11] Véase además lo que dijimos en el apéndice al cap. 3.°, sobre la solución dada por Lucas al problema del retraso de la parusía.

[12] Quizás también con Fil 2, 10 si es que esta última parte pertenece al himno original. De hecho casi todos los seguidores de Bousset niegan el origen palestino del himno.

[13] Además hay en BOUSSET cierta unilateralidad lingüística por la que, a la vez que excluye todo uso arameo distinto del mero apelativo cortés, niega todo uso griego del término *Kyrios* en este sentido de apelativo respetuoso. Pero parece claro que cuando Pablo habla, por ejemplo, de Santiago el hermano del Señor {Gal 2. 19) no alu.de a la divinidad de Jesús, sino que usa el título en su acepción de designación cortés.

[14] Así más o menos W. KRAMER en la excelente obra *Kyrios, Christos Gottessohn,* Zwingli Verlag, Zürich 1963 (pp. 98-100), a la que debe no poco el presente capítulo.

[15] Habría que notar con iodo, que Pablo conoce alcunos usos escatológicos del'título, de Kyrios, en frases como "el día del Señor" (1 Tes 5, 2) o "la parusía del Señor" *(ibid.,* 4, 15).

Decisivo para establecer las relaciones entre el *Maráñala* y el *Kyrios* griego, sería el poder determinar qué giro es más antiguo: el simple *Kyrios,* o el *Kyrios émón.* KRAMER optará por el primero (para él el luear propio del título es la confesión de fe "Jesús es el Señor"). En cambio CERFAUX parece considerar más antiguo el giro con el pronombre derivado de la dignidad del Jesús terreno: y admite así conexión entre el *Maráñala* y el *Kyrios (Jesucristo en San Pablo,* Desclée, 1955, pp. 386-89).

> es el subrayar que la espera escatológica se vincula también a una afirmación de la presencia del Resucitado (siquiera sea la presencia eucarística). Aunque el desbordamiento impresionante que sufre después la consideración de esa presencia, puede apoyar la hipótesis citada 16.

La clara diferencia entre estos dos usos del arameo *Mar,* el título escatológico y el apelativo de cortesía, nos obliga a considerarlos como realidades independientes. Un nuevo uso de la palabra Señor, referida a Jesús, tiene lugar en relación con el texto del Antiguo Testamento griego, y ello nos autoriza a situarlo en comunidades judías de habla griega.

b) *Las comunidades jtideo-helenas*

Kyrios aparece a veces en el Nuevo Testamento como traducción del nombre bíblico de *Yahvé.* Hacia el siglo i a. C. se había introducido la costumbre de sustituir el impronunciable tetragramma por la expresión *Adonai* (mi Señor). Tal uso se hacía en la liturgia, que es precisamente el momento más sagrado del empleo del nombre de *Yahvé.* En otros momentos de la vida privada se le sustituía por otros diversos giros, como *Hamaqom* (el lugar) o *Hashem* (el Nombre). La designación de Yahvé como *Adonai* queda de hecho contrapuesta al uso de la palabra *baal,* que también significa señor, y que queda reservada para señores terrenos o dioses falsos. En nuestras versiones de los Setenta, encontramos el *Yahvé-Adonai* traducido por *Kyrios.*

[16] Puede que la unilateralidad de la tesis de BOUSSET tenga como fondo esta otra cuestión. BOUSSET escribe hacia los años veinte, época ilusionada con el mundo griego como clave infalible de explicación del cristianismo primitivo (y, de paso también, como responsable de todas sus falsificaciones). Hoy hemos ido virando hacia la situación opuesta: por un lado, el mundo judío sé ha revelado muchas veces como clave de explicación más segura que el griego (véase lo que diremos sobre el Logos en el capítulo siguiente). Por otro lado, el fenómeno de la crítica a las instituciones religiosas, ha llevado a culpar al judaismo de muchos lastres del cristianismo primero. Si BOUSSET pudo temer que el mundo griego hubiera hecho un Jesús "de panteón", hoy se teme que el lastre judío hiciera un cristianismo de sinagoga, que aguara la originalidad irreducible de Jesús, haciendo lugar en el Nuevo Testamento para el Dios de la Tora y del

La traducción de los Setenta, sin embargo, es anterior al siglo i. ¿Significa esto que ya antes del siglo i estaba hecha la sustitución de Yahvé por Adonai? Podría ser. Pero también hay indicios en favor de que los Setenta, al principio habrían mantenido el tetragramma en el escrito, aunque luego en las sinagogas griegas lo pronunciasen como *Kyrios* en la lectura..

El hecho es que algunos autores como Gnilka y Cullmann ven en este uso del *Adonai-Kyrios* de los Setenta, un factor importantísimo en la formación del título de Señor[17]. Bultmann considera esta opinión como "altamente improbable"[18]. Para él el proceso es más bien inverso: el título de *Kyrios* es lo primero, y el hecho de que se llame así a Jesús es el que hace que se le apliquen frases de los Setenta. Incluso hay quien sostiene que el término *Kyrios* no entró en los Setenta hasta la época cristiana y sólo en las ediciones cristianas de los Setenta, y por influjo del Jesús-Señor. Esto último nos parece muy poco probable, no sólo por el elemental parentesco entre *Adonai y Kyrios* (que no se necesita ser cristiano para descubrirlo), sino, porque entonces no se explicaría el uso que hace Pablo del término *Kyrios* en algunas frases de los Setenta que aplica a Dios Padre.

En Pablo encontramos dos tipos de citas de pasajes 'de los Setenta en los que aparece el *Kyrios*. En unas sigue refiriéndose a Yahvé, y suelen ser citas explícitas, que van introducidas por uno de los giros clásicos: "escrito está" o "dice..."[19]. Otras veces, en cambio, Pablo aplica a Cristo alguna frase de los Setenta en la que aparece el *Adonai-Kyrios*. En este segundo caso se trata por lo general de citas implícitas o insinuadas. O, quizás mejor que de citas, se trata de expresiones que están tomadas de los Setenta y que ahora se aplican a Cristo, como por ejemplo: "la mesa del Señor", "convertirse al Señor", "hacer celoso al Señor", etc. En algunos casos hay razones para sospechar que Pablo no ha creado la expresión, sino que se

Templo. De modo que sólo cuando la comunidad primera se vio libre de las andaderas judías captó lo profundo de la libertad de Jesús. Esta observación, evidentemente, no resuelve ningún problema de crítica histórica. Pero hace ver, otra vez, lo profundo de sus implicaciones teológicas secretas. Y hace ver también el peligro de las clasificaciones simplistas. Precisamente la innegable verdad que hay en cada una de las posturas, sirve para desenmascarar la unilateralidad de la otra.

17 Cf. J. GNILKA, *Jesús Chrislus nach den friihen Zeugnissen des Glaubens*, Kosel. München 1970, p. 88; O. CULLMANN, *op. cit.*, 205-209.

18 *Op. cit.* (en nota 10), p. 127.

19 Cf. 1 Cor 3, 20; 14, 21 ; 2 Cor 6, 17 ss.; Rom 4, 8; 9, 28.29; 10, 16; 11, 3. 34; 12, 19; 14, 11; 15, 11.

limita a utilizar una expresión que se ha generalizado con anterioridad a él. Hay un par de ejemplos que merecen una consideración más atenta: el primero porque, sin duda alguna, es el más importante de todos. Y el segundo porque otra vez nos sitúa en un contexto eucarístico.

1. En Rom 10, 13 Pablo toma una expresión del profeta Joel ("todo el que invoque el nombre del Señor se salvará", Jl 3, 5) y la aplica a. Cristo[20]. Un comportamiento parecido encontramos en 1 Cor 1, 2, en donde el cristiano es definido,' sin más, como "el que invoca el nombre del Señor". La misma aplicación aparece en Hch 2, 21; 9, 14.21 y quizás también en Hch 22, 16. Un empleo tan diverso y tan frecuente de la cita sugiere que se trata de un uso anterior a Pablo y parece caracterizar a la fórmula como autodesignación de los cristianos [21].

El hecho de que los cristianos se autodefinan de esta manera tiene su valor teológico: en un mundo como el judío que caracteriza a los hombres según invoquen a Yahvé (judíos, salvados) o no invoquen a Yahvé (gentiles, ateos), el cristiano interviene como un *tertium quid:* el cristiano es el que invoca á Cristo. El verbo invocar conserva el matiz de totalidad y de donación que supone cuando se le aplica a Dios. Pero su objeto no es Dios, sino Jesucristo (1 Cor 1, 2). Esto diferencia al cristianismo de toda religión y de todo teísmo, al menos en este punto: Jesús es el nombre de Dios para un cristiano. Es verdad que este hecho no debe malentenderse como si se tratara de un malabarismo sustitutivo arbitrario: difícilmente se puede enmascarar que el cristocentrismo del Nuevo Testamento es

[2*] Véase 10, 9: "el Señor Jesús".

[21] Puede imaginar el lector que sobre el origen de esta fórmula existen las dos opiniones habituales. Quienes la creen judeohelénica piensan que sólo en comunidades donde hay gran familiaridad con el Antiguo Testamento, puede estar a mano el hacer semejante sustitución. Quienes la relegan al mundo griego creen que sólo allí donde era usual la invocación de los *kyrioi,* es comprensible que la invocación del Señor pueda definir al cristiano. Esta es la opinión de W. KRAMER *op. cit.* (en nota 14). PP- 155-56. No nos hacemos fuertes en ninguna de las dos posturas: tratamos el texto en el apartado de las comunidades judeohelenas para agrupar temáticamente todo lo relativo al Antiguo Testamento.

un cristocentrismo teológico[22]. Pero tampoco se le puede convertir en un hecho insignificante, lo cual ocurre, p. ej., en determinadas maneras de explicar la divinidad de Jesús como algo tan obvio que anula lo insólito de ese hecho y asimila a Cristo a la situación teísta. En esta "sustitución" de Yahvé por Jesús, que hacen los textos citados, está insinuada la posibilidad de la crítica de la religión y del teísmo y hasta, si se quiere, de una cierta "muerte de Dios"[23]. Se subraya con ello algo fundamental: que Jesús es sólo don inesperado, mientras que el dios del teísmo puede ser mero ídolo o creación del hombre. Y se abre camino a la actual distinción entre religión y fe, que se ha revelado fecunda a pesar de la alergia comprensible de los sectores más sacralizados de la Iglesia que suelen estar, por la dinámica misma de las cosas, en el estamento jerárquico.

Una vez establecido esto no hay inconveniente en subrayar que tampoco la crítica de la religión puede ser aceptada por el cristiano como una "ley" nueva, sino que el cristiano se halla frente a la religión en la misma relación de libertad que Bonhoeffer ilustraba por referencia a la circuncisión[24]: ni .circuncisión ni incircuncisión, sino el Hombre Nuevo. La fe pudo expresarse "religiosamente" y puede expresarse de manera no religiosa: es, en buena parte, cuestión de épocas y de culturas. Lo verdaderamente llamativo—porque la intuición sabe más que todos los lentos raciocinios humanos—es que Bonhoeffer fuera llevado hasta la crítica de la religión, precisamente a partir de una pregunta por el *señorío* de Cristo[25].

Como hemos podido ver, se trata en este ejemplo de un uso del título de *Kyrios* muy diferente del que hemos comentado en el apartado anterior. Posibilidades de identificarlos no se ven. En cambio sí que se da una mayor cercanía al *Maranata* en el otro ejemplo que queremos aducir.

[22] Cf. W. THUSING, en la obra en colaboración con K. RAHNER, *Christologie systcmaüsch und exegetisch,* Herder 1972, pp. 133 ss.

[23] Con ello completamos algunas observaciones hechas en los dos capítulos anteriores, pp. 216-22 y 257-58.

[21] *Resistencia* y *Sumisión,* Ariel 1969, p. 162.

[25] *Ibíd.,* 161 : "¿cómo puede convertirse Cristo en Señor, incluso de los no religiosos?".

2. En 1 Cor 10, 21 Pablo habla de "la mesa del Señor". La expresión está tomada de Mal 1, 7. Pero ahora no se dice del altar del Yahvé, sino de la mesa en que se celebra la cena de Jesús, La expresión está utilizada como de paso y sin ninguna aclaración ulterior. De modo que es verosímil la idea de que se trata de un término ya conocido. Incluso Pablo acuña, a partir de él, el concepto antagónico de "mesa de los demonios".

El matiz de exclusividad que adquiere la expresión por el contexto en que Pablo la sitúa, volveremos a encontrarlo más adelante y lo estudiaremos con más detenimiento. Ahora nos interesa subrayar únicamente este hecho: la referencia a la mesa del Señor ha vuelto a situarnos en un ambiente eucarístico. La Eucaristía parece crear todo un vocabulario que gira alrededor del título de Señor (cena del Señor, cáliz del Señor, anuncio de la muerte del Señor...). Ella debió de ser, en los comienzos, el lugar más propio, o el más frecuente al menos, del título de Señor. El origen de estas fórmulas eucarísticas es muy difícil de precisar[26], aunque se supone que muchas de ellas son ya anteriores a Pablo, y que éste acepta el uso ampliándolo con formulaciones propias [27].

Este uso, hasta ahora tan ceñido, va a experimentar una gran ampliación con la entrada en escena de las comunidades griegas[28]. Hasta el punto de convertirse en el auténtico título cristológico y el contenido de la profesión de fe por excelencia.

[26] Véase lo dicho en la nota 21. Hay además quienes, ante la identidad del contexto eucarístico. quieren ver en estas fórmulas una continuación del *Maranata.* Aquí se habría traducido el título arameo porque ya no se trata de una invocación. De todos modos conviene tener en cuenta que la teología eucarística presupuesta es bastante diversa: en el *Maranata* se trata de una eucaristía escatológica, anticipadora de la venida: Estas fórmulas presuponen una eucaristía que tiene más de memorial o anamnesis (aunque tampoco falte alguna referencia escatológica como en la idea de anunciar la muerte del Señor "hasta que venga": 1 Cor 11, 26).

[27] Prepaulinos serían los que tienen un origen claramente litúrgico, como "la mesa del Señor" (1 Cor 10, 21), "la cena del Señor" (11, 20.23b), "la copa del Señor" (11, 27), "la gracia de Nuestro Señor Jesucristo" (16, 22). De Pablo serían las explicaciones ulteriores: "provocar los celos del Señor" (10, 22); "recibí del Señor" (11, 32a); "anunciáis la muerte del Señor" (11, 26); "reo de la sangre del Señor" (11, 27b), etc.

[28] Mencionemos antes de concluir este apartado, que en Heb 1. 10 tenemos otro ejemplo de la transposición a Jesús del *Kyrios* de los Setenta. Se trata aquí de un uso no meramente prepaulino sino extrapaulino y clara-

c) *Las comunidades griegas*

El empleo del señorío de Jesús como contenido de la profesión de fe parece ser también anterior a Pablo, puesto que siempre que él lo usa da la impresión de estar haciendo una cita. Más tarde, el propio Pablo, que ha conservado este uso del título de Señor, lo ampliará por su cuenta, sacándolo de la liturgia y proyectándolo a toda la vida del cristiano. Esto hace aconsejable, a pesar de la inseguridad de estas clasificaciones, que distingamos en el presente apartado un grupo de textos probablemente prepaulinos (aunque aparezcan citados por Pablo) y otro grupo que proviene sin duda alguna de la pluma del Apóstol.

1. Los textos prepaulinos

La profesión de fe: Jesús es el Señor.

Por tres veces encontramos en Pablo esta profesión de fe. Dos de ellas en forma de una alusión o cita implícita[29], y la tercera en un himno probablemente anterior a Pablo (Fil 2, 11). Todo lo cual aboga por el origen prepaulino de la fórmula.

En el primero de los casos citados (1 Cor 12) Pablo sitúa a la fórmula en un contexto de discreción de espíritus, ante los casos de fenómenos de éxtasis o de glosolalia, etc., que se daban en las comunidades primeras. Ahora bien: lo normal

mente diferente de los que hemos comentado. Este es una cita explícita y larga del salmo 101, 26 leído según la versión de los Setenta (única que contiene el Kyrios, el cual no está en el texto hebreo y que se refiere al Yahvé del v. 22). La cita se presenta, con cierta incongruencia, como dicha de Jesús, para probar su superioridad sobre toda clase de seres celestiales o ángeles. No parece en este caso que el Kyrios se introdujera en los Setenta a partir del título dado a Jesús, puesto que la cita podía haber sido aducida igualmente sin el título como ocurre con todas las demás citas de este capítulo de Heb. Aquí no es el título lo que interesa sino el contenido de la cita. Véase A. VANHOYE, *Situation du Christ,* Cerf 1969, páginas 195 ss.

*' 1 Cor 12, 3: nadie puede decir "Jesús es el Señor" sino en el Espíritu. Rom 10, 9: si confiesas con tus labios "Jesús es el Señor"...

en estas discreciones de espíritus es que el criterio de discernimiento, cuando se formula de manera universal, sea meramente negativo: determinados fenómenos no son compatibles con el Espíritu. Pero no hay un criterio fijo al que esté ligado el Espíritu infaliblemente.

En este caso, Pablo comienza dando el criterio negativo tanto en el v. 2 (refiriéndose a los fenómenos orgiásticos de los cultos paganos, que muchos cristianos conocían por experiencia) como en el v. 3 a: no se puede maldecir a Jesús por obra del Espíritu. Pero luego, sorprendentemente, añade un criterio positivo e infalible de localización del Espíritu: siempre que se diga "Jesús es el Señor" sólo puede decirse por influjo del Espíritu Santo.

Esta forma de proceder, en un hombre tan poco dado a la fijación del Espíritu como era Pablo, parece un indicio claro de que la fórmula "Jesús es el Señor" posee un trasfondo muy serio que desborda por completo el contexto de los fenómenos místicos o carismáticos. ¿Podemos concretar cuál es?

Romanos 10, 9 presenta nuestra fórmula como la respuesta a la predicación de la Palabra. De este modo "Jesús es el Señor" viene a constituir algo así como el sumario de la fe. El contenido de lo que hay que creer. Situada en este contexto, la fórmula se convierte inmediatamente en la tarjeta de identidad del cristiano.

Pero, además, tanto en Romanos como en Filipenses, la fórmula aparece como objeto del verbo *homologein:* hay que *confesar* que Jesús es el Señor. *Homologein* tiene el sentido de una proclamación pública. De modo que la fórmula constituye un distintivo del cristiano "de cara afuera", por así decir, ante los no cristianos. Es una profesión de fe, pero una profesión pública [30]. Es el testimonio del cristiano. Y este ca-

[30] En este estadio de la vida de la iglesia, parecen distinguirse, por tanto, la *homología* o profesión de fe "ad extra", en el sentido explicado, y la simple fórmula de fe que tiene un carácter más "ad intra". Esta segunda, **por** su misma naturaleza, tiene un carácter más aseverativo o expositivo de hechos de la historia de Salud; mientras que la *homología* tiene más carácter de aclamación. Más adelante, con facilidad, la homología se irá convirtiendo en fórmula de fe; y esto por dos razones; a) por la alusión a la Resurrección que es, a la vez, hecho salvífico y entronización de Jesús en su señorío o en su mesianismo. Y b) porque con el tiempo van surgiendo problemas respecto de las profesiones de fe, que obligarán a

rácter público presupone una relación de la fórmula con alguna realidad exterior al cristianismo. ¿Podemos precisar de qué realidad se trata?

El contenido mismo de la profesión de fe "Jesús es el Señor" [31] ya permite sospechar que esa realidad exterior sea algún otro señorío contra el que nuestra fórmula polemiza. Y este carácter polémico de la fórmula viene confirmado por la declaración que de ella hace otro pasaje a estudiar: Jesús es el *único* Señor (1 Cor 8, 6).

Se trata de una especie de himno con una estructuración rítmica muy cuidada, que Pablo aprovecha para explicar a los Corintios cuál es su identidad cristiana. La necesidad de apelación a la identidad cristiana viene provocada para fundamentar una declaración de la libertad del cristiano frente a diversas esclavitudes paganas (en este caso la prohibición de comer determinados alimentos): otros pueden ser esclavos porque creen tener otros señores; vosotros no. Por eso, tan importante como el himno es la manera como Pablo lo introduce en su carta: arranca del hecho del culto a los ídolos, a los cuales se trata como a dioses aunque no sean nada. Y arguye (v. 5): Pues bien, aunque se les llame dioses en el cielo y en la tierra, de modo que según eso habría muchos dioses *y muchos señores,* en cambio para nosotros:

matizarlas y enriquecerlas, aproximándolas cada vez más a las fórmulas de fe. Entre las comunidades joanneas, por ejemplo, da la impresión de que llega un momento en que ya no basta con confesar que "Jesús es el Hijo de Dios" para quedar distinguido como cristiano: ¡se puede confesar eso y ser anticristo! (2 Jn 7). Ahora es preciso añadir: "que ha venido en carne".

En el *Credo* clásico encontraremos que todas las homologías (Señor, Cristo, Hijo de Dios) se han fundido ya con la fórmula de fe, muy ampliada ahora.

En toda esta evolución está latente todo el problema de la "ortodoxia" y su necesidad para la Iglesia, por cuanto el lenguaje es un indispensable vehículo creador de comunidad

[31] En su formulación griega antepone el predicado al sujeto (al revés de la otra confesión *Iésous Christos).* El predicado queda así como punto de partida, como lo más determinado. Y ésa es la función del artículo en la traducción: el carácter de Señor, corresponde a Jesús. Esto es lo que da a la fórmula su matiz polémico. Lo que está en cuestión no es ¿qué es Jesús? sino ¿quién es el Señor? (frente a otros posibles pretendientes, por tanto).

un solo Dios
el Padre
de quien todo procede y hacia quien caminamos nosotros
y un solo Señor
Jesucristo
por quien todo procede y por quien caminamos nosotros
(hacia Dios)[32].

La introducción "para nosotros"... subraya el carácter distintivo ya mencionado.

El perfecto paralelismo de los miembros abona la hipótesis de que se trata de un himno no paulino.

La asimilación de las dos aclamaciones (un solo Dios y un solo Señor) constituye una variante nueva, frente a la "sustitución" del nombre de Yahvé por Jesús, que hemos encontrado antes. Aquí se corresponde con la equiparación que ha hecho Pablo, al introducir el himno, entre la multitud de señoríos y el politeísmo ("habría muchos dioses y muchos señores". Por eso subrayamos la frase anteriormente). Ello nos hace ver que la realidad a la que se contrapone la confesión del señorío de Jesús es alguna realidad de tipo religioso.

Finalmente, merece notarse la fusión que hace el himno entre elementos griegos o estoicos (idea del señorío) y elementos judíos (mediación creadora). Al hacer entrar en el señorío de Jesús la tarea creadora de la Sabiduría, se asegura aún más el carácter único e irrepetible de este señorío: se trata de un señorío *cualitativamente* diverso. Y por ser creador del hombre, sirve para fundamentar su libertad.

Con todo esto, *la unicidad del señorío de Jesús se hace ahora una cuestión exactamente tan decisiva y tan absoluta corno la cuestión del monoteísmo para un judío.* (La fórmula "un solo Dios" procede del Dt 6, 4.)

Este análisis nos confirma que la fórmula "Jesús es el Señor" se contrapone a alguna realidad de tipo religioso o cúltico. Y esto nos sitúa ante dos hipótesis: los cultos mistéricos griegos, o el culto a los emperadores romanos. O ambas a la vez.

[32] Esta traducción puede darse como cierta, pese a que los verbos implícitos en el original, hagan posibles otras versiones.

La hipótesis de los cultos griegos es, como ya sabemos, la preferida de Bousset. El influjo de estos cultos podría detectarse en algunas fórmulas o representaciones, como quizás la de "vestirse del Señor" (Rom 13, 14). Pero todo lo que llevamos dicho hace ver que se trata de un influjo que, en buena parte, acontece más bien como reacción. Los cultos griegos eran inclinados a contemporizar. Aceptaban la multiplicidad de los *kyrioi,* y trataban de hacer sitio' para todos. Aquí se trata, al revés, de una contraposición clara: Jesús no es un señor más entre otros muchos, ni siquiera un señor superior a otros subordinados, pero que siguen siendo señores; sino que es el único Señor. La unicidad del señorío de Jesús pasa por ello a convertirse en uno de los constitutivos de la comunidad, pata las cristiandades paulinas, vinculándola a los dos elementos generales que constituyen la comunidad: la fe y el bautismo; la realidad interior y su signo o expresión exterior. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo (Ef 4, 5).

La hipótesis del culto a los emperadores ha sido propuesta principalmente por O. Cullmann[33]. Cuenta en su favor con la total identidad de las fórmulas *Kyrios Jesous* y *Kyrios Kaisar* (el César es Señor). Cullmann cree incluso que cuando Pabló escribe que nadie pueüe decir que Jesús es el Señor si no es por medio del Espíritu (1 Cor 12, 3), está aludiendo a la confesión de fe de los cristianos ante los tribunales paganos. Ello explicaría el carácter de discreción de espíritus que le atribuye Pablo, y podría ser una alusión a la frase del Evangelio: cuando vayáis ante los tribunales ya os dará el Espíritu lo que tenéis que decir (Mt 10, 19.20). Así se explicaría la enorme importancia y extensiór» alcanzada por esta profesión de fe.

La hipótesis de Cullmann depende, en realidad, de que se pueda probar alguna situación de persecución para los tiempos en que se escribe la primera carta a los Corintios. De hecho, todos los testimonios que Cullmann aduce son posteriores. Por ello no puede hablarse con seguridad de un influjo del culto a los emperadores *en la formulación* del señorío de Jesús. En cambio sí que es innegable el reverso: la profesión del señorío de Jesús influye en la postura del cristiano ante los emperadores, pues en muchos de los procesos de los mártires está precisamente en juego la proclamación *Kyrios Kaisar,* que los cristianos se niegan a aceptar.

El hecho es que el Martirio de Policarpo narra la negativa de éste a confesar que el César es Señor. Hasta el punto de que un verdugo contemporizador, le insiste con esta pregunta

[33] *Op. cií.,* 226 ss.

sumamente significativa : "Pero ¿qué hay de malo en decir *Kyrios Kaisar?"* Toda la narración está como enmarcada en la confesión Jesús Señor. Y el cronista termina pidiendo que le sea concedido "reunirse con su Señor Jesucristo" [34].

Todavía más importante, a pesar de sus tonos clericalistas, el martirio de los santos escilitanos establece una distinción entre la *obediencia* al emperador y el *señorío* del emperador. Se le reconoce la primera. Pero ante la petición de jurar por la fortuna "del emperador nuestro Señor", responde uno de los mártires: "no reconozco señorío en este mundo, sino que sirvo al Dios a quien nadie ha visto... Conozco quién es mi Señor que domina sobre los que mandan y sobre todas las demás gentes" [35].

De este modo, la profesión del señorío de Jesús adquiere unas imprevistas resonancias políticas. Otra vez,, como ocurrió en la vida y muerte de Jesús, una actitud religiosa desencadena unas consecuencias políticas importantes. Vamos a detenernos un momento en este punto.

El señorío de Cristo como destrucción de todo otro señorío.

Conviene examinar más de cerca las mencionadas consecuencias políticas, porque ya en algunas Actas de los Mártires el señorío de Jesús está tomado con tal seriedad que amenaza con ir a dar en una especie de teocracia más o menos clerical. Este peligro debe ser evitado a toda costa por cuanto equivale, en fin de cuentas, a la instauración de un nuevo señorío terreno (que se camufla ahora amparándose en el de Cristo). Pero sin que el evitar este peligro suponga prácticamente una renuncia a la seriedad del señorío de Jesús [36], ya que en la confesión de este señorío se contiene algo fundamental, a saber: la destrucción de la tendencia absoluta de todo poder terreno.

[34] Véase sobre todo 8, 2. En *Actas de los mártires,* BAC, p. 270.
[35] 5 ss. *Actas <le los mártires,* p. 353.
[36] Con todo respeto, éste nos parece que es el error de la facción conservadora del episcopado español. Primero vivieron una época de síntesis absoluta, en la que la unicidad del señorío de Cristo se identificaba con el estado nacionalcatólico, y en la que "el reinado social del corazón de Jesús" llegaba hasta las mismísimas Cortes. Y ahora, cuando aquello ya no se sostenía por ninguna parte, han pasado de repente a un dualismo radical, en el que un temor inesperado *y significativo* a ser clericalista.

Y esta enseñanza es hoy tan importante como antaño porque las idolatrías y los señoríos antiguos subsisten hoy y quizás con más fuerza que antes por las formas seculares o profanas que han adquirido y bajo las cuales se enmascaran. En realidad, si la actitud religiosa del creyente acaba teniendo siempre consecuencias políticas, es porque toda política tiene una dinámica "religiosa" imparable. Y frente a este hecho, la confesión del señorío de Jesús significa que toda autoridad siempre es entre los hombres una realidad meramente convencional o funcional. Nunca una realidad absoluta.

El señorío de Jesús está fundado en la Resurrección y Exaltación (Hch 2, 36) como llegada del *Eschaton* en la novedad utópica del hombre. No es un señorío intramundano y por eso concuerda con la incomprensible renuncia del Jesús terreno al poder, en su tercera tentación. Este carácter escatológico es el que funda su unicidad y la destrucción de todo otro señorío : el verdadero Señor está fuera de "este" mundo (Jn 18, 36), en la verdad escatológica del hombre. Y precisamente por eso no hay ningún señor en este mundo.

Esto parece lo contrario de la visión medieval de una serie de jerarquías escalonadas que culminaban en Dios. De este modo, Dios—cumbre de la pirámide jerárquica—perdía su alteridad y quedaba más dentro que fuera de "este siglo", pasando así irremediablemente a convertirse en un garante del orden establecido (aunque éste fuera la monarquía absoluta "de derecho divino"). Esta concepción puede comprenderse en una situación como la medieval, que es situación armoniosa, de síntesis plena, y de cristiandad. Pero el Nuevo Testamento conoce la visión contraria: en ella el esquema del mundo no es el de una pirámide, sino más bien el de una horizontal; no jerarquía escalonadas, sino la simple igualdad fraterna. Aunque se trata de una igualdad que no se funda en sí misma, sino fuera de ella, en la verdad de la llegada del Hombre Nuevo. La imposibilidad de sujeción del hombre frente al hombre deja

anula toda repercusión práctica del señorío de Jesús. La "autonomía de lo temporal" es tomada tan en serio que se convierte en una nueva "absolutización de lo temporal". Y con eso están donde estaban antes...

La declaración de la Comisión Permanente cuando el estado de excepción de 1969, es un ejemplo bien preclaro.

así de ser algo meramente funcional, como si fuera una simple regla de tráfico.

De esta manera, la unicidad del señorío de Jesús se convierte en el fundamento del amor cristiano que entonces aparece, no como una tendencia sentimental, instintiva, sino como una puesta del revés de las relaciones humanas: precisamente porque para el hombre no hay más que un solo Señor, la relación de hombre a hombre nunca puede ser una relación sujeto-objeto. Y la dialéctica del amo y el esclavo, como figura espontánea de la conciencia—tal como la presenta Hegel— queda anulada: el señor Filemón debe mirar a su esclavo Onésimo "ya no como siervo, sino, en vez de siervo, como hermano muy querido *en la carne y en el Señor"* (Filem 16). La fraternidad queda vinculada al señorío de Cristo. La escena del lavamiento de los pies es el prototipo de esta inversión de la diléctica señor-siervo: Jesús lo vincula precisamente a sus apelativos de dignidad, y es entonces cuando los acepta (Jn 13, 13-14). La inversión ha sido tan radical que no crea una mera relación de igualdad (lo que da lugar al nacimiento de conflictos jurídicos), sino de servicio. El señor pasa a servir: os he dado ejemplo para que hagáis lo mismo (recuérdese Fil 2, 3)[37].

[37] Seguramente surgirá en seguida la pregunta de cómo es posible que con esos principios se transija con instituciones como la esclavitud. Es innegable que la transigencia de Pablo desconcierta, y que hay textos en el Nuevo Testamento (y en la historia de la Iglesia) que no son nada cómodos para los cristianos.

Tratar de resolver este problema en dos líneas sería abaratarlo. Pero creemos que hay dos cosas seguras, que deben decirse en todas las hipótesis:

a) la postura de Pablo no es abogar por una simple conversión personal, en la creencia de que, si cambian los hombres, la estructura cambiará por sí sola. Eso sería lo más contrario a la concepción paulina de la ley como instrumento del pecado. La creencia de Pablo ante la esclavitud es más bien que la estructura es incambiable en cualquier hipótesis, igual que ocurre con la enfermedad o las catástrofes atmosféricas. Esta era, por lo demás, la creencia de toda la época, para la .que la Naturaleza es una magnitud cerrada e inmutable.

b) en esta hipótesis, la libertad del esclavo sólo puede ser concebida como escapatoria individual: personas concretas logran la libertad, pero la esclavitud continúa. Esta libertad, casi irremisiblemente, equivaldrá a una fuga egoísta; y por eso Pablo no simpatiza con ella: cada uno quédese donde estaba cuando fue llamado.

Por consiguiente, no vale apoyarse en Pablo para argüir que lo único

Por ser fundamento de esta novedad humana, el señorío de Cristo es una realidad única y destructora de todo otro señorío. Pablo cuida mucho su lenguaje en este punto. El Apocalipsis, escrito en plena persecución, aceptará la fórmula *kyrios kyrión* (señor de los señores), más contemporizadora en cuanto a la unicidad del señorío de Cristo, puesto que admite cierta jerarquía de señores, como efecto de una experiencia de la realidad: *de hecho,* sí que existen señores en este mundo (Apoc 17, .14; 19, 16); Pablo, por el contrario, es más radical en su modo de hablar. Al señorío de Jesús no se contraponen otros señores, sino sólo *eksousíai,* potestades a las que Cristo ha de aniquilar (1 Cor 15, 24) y que parecen aludir a toda la clase de poderes invisibles que están tras los simples datos empíricos (poderes bien reales, tanto si se les demoniza como si se les llama estructuras o "imponderables"). Estos poderes son llamados enemigos de Cristo, no porque puedan medirse con su señorío (en realidad están ya vencidos), sino precisamente porque esclavizan al hombre. Y se les identifica con aquellos "enemigos" de que habla el Salmo 110, 2 y que ahora, en la lectura cristiana del Salmo, ya no son los rivales políticos de Israel, sino todo poder que domine al hombre (1 Cor 15, 25). Entre estos poderes está el estado[38], sin que obste a ello el hecho de que el estado sea necesario: más inevitable es la muerte, y sin embargo es el enemigo último (1 Cor 15, 26). Está también toda esa dinámica "carnal", de degradación que afecta a la creación entera, impidiendo que el señorío de Cristo se refleje en ella, aunque, de suyo, es un señorío universal y cósmico (Rom 8, 20 ss).

Esta vigencia de las potestades vencidas es lo que Pablo llama la *ananke enestósa,* la necesidad presente (1 Cor 7, 26;

importante es cambiar las personas, y que las estructuras cambiarán entonces por sí solas. Esta no es la posición cristiana, sino la de un individualismo liberalista que no concibe nada más que hombres como mónadas aisladas.

Y ello es una tontería tan grande como el decir que lo único importante para la salud pública es atender individualmente a que todos los particulares estén bien sanos, sin necesidad de hablar de políticas sanitarias, controles de alimentos., vacunas, técnicas de inmunización, etc.

[38] Cf. O. CULLMANN, *El Estado en el Nuevo Testamento,* Taurus 1961, páginas 80 ss.: "el Estado que debemos admitir como institución es el órgano ejecutivo de estas potestades invisibles" (8!).

Rom 13, 5). Y aun cuando alguien crea que puede acusarse a Pablo de haberse enfrentado a ella de manera muy pasiva, es; sin embargo, importante el tomar conciencia de ella. Porque sólo esa conciencia evitará que se haga del señorío de Cristo un arma clericalista.

> El cristiano, en conclusión, debe saber que él está en la "necesidad presente" y, por tanto, en la red de juego de las *eksousíai* de este siglo. Ello significa que el señorío de Cristo trasciende las mismas metas que le va abriendo al cristiano, y no es convertible con ellas. Son absolutos sus imperativos pero nunca da derechos absolutos. La idea de la "obra de Dios", como la idea de la cruzada, siempre serán tentación fatal para el cristiano; y frente a esa tentación, no le irá mal una dosis moderada de escepticismo paulino. Ya al hablar de la ley, hicimos notar que el lema agustiniano: "ama y haz lo que quieras", era hasta tal punto verdadero que no tiene ninguna limitación en el terreno de lo objetivo (lo que quieras menos esto, o lo otro); pero sí las tiene en el terreno de lo subjetivo (no digas que amas para poder hacer lo que quieres). Igualmenle ahora, el anarquismo o la libertad que introduce el señorío de Cristo frente a los poderes de este siglo, no tiene limitación en el terreno objetivo (como si ellos conservaran cierto ámbito de poder a donde no llega el señorío de Cristo), pero sí en el orden de lo subjetivo: en cuanto al cristiano se le dice que no se valga de la liberación que le trae Cristo, para erigirse él en una nueva *eksousía* frente a los demás hombres. Ni Bonifacio VIH. n¡ Pío IX llegaron a comprender esto.

Conclusión.

Si la confesión del señorío de Jesús marca de tal manera al cristiano, que es constitutivo de la comunidad (Ef 4, 5), entonces no es de extrañar que ese señorío enmarque la vida de esta comunidad y, en especial, el acto comunitario por excelencia que es la asamblea litúrgica. Así nos encontramos con una serie de expresiones relativas al Señor, que probablemente son también anteriores a Pablo, y que parecen enmarcar la vida de la comunidad [39]. Una serie de actos de la vida de la comunidad se realizan a través del Señor, o invocándole.

[39] Se trata fundamentalmente de las dos expresiones: "en el nombre del Señor" y "por medio del Señor" (ésta más propia del estilo directo, y la otra más usada cuando se habla en estilo indirecto). Las dos reciben después una serie de variantes, añadiendo o no el nombre de Jesús, etc.

Así ocurre con el bautismo (1 Cor 6, 11), la exhortación (1 Cor 1, 10), la acción de gracias (1 Cor 15, 57; Rom 7, 25)[1], la exclusión de la comunidad (1 Cor 5, 4)... También a través del Señor, recibe la comunidad el don salvífico que la caracteriza: la Salud (1 Tes 5, 9), la victoria (1 Cor 15, 57), la paz con Dios (Rom 5, 1) que da sentido a la vida de la comunidad y la hace "gloriarse en Dios por el Señor" (Rom 5, 11) en confianza y alegría.

De esta manera, es toda la comunidad creyente la que se caracteriza, sin más, por ser la "que invoca el nombre del Señor". Con ello expresa la comunidad, no sólo el poder del Hijo del Hombre futuro, sino la presencia de Este en el momento actual. Y de esta forma, el señorío de Jesús ha dado un viraje rotundo: ya no es un título referido a la Escatología, sino al presente. Así se ha preparado la inusitada ampliación que va a hacer Pablo del título.

2. Los textos paulinos

Dos son las características que parecen marcar el uso específicamente paulino del título. En primer lugar su extensión, desde la asamblea litúrgica, a toda la vida práctica. Y en segundo lugar, la estrecha vinculación entre el señorío de Cristo y el Espíritu.

El señorío de Cristo y la vida del cristiano.

Manteniendo el aspecto de la *presencia actual* del Resucitado, que parece ser lo más característico de los griegos frente a los palestinos, Pablo da un particular relieve a la irradiación que ese señorío de Jesús, que constituye a la comunidad, tiene en todos los momentos de la vida del cristiano. Unas veces,

En cuanto al origen prepaulino de las fórmulas existe la hipótesis siguiente : Pablo cuando escribe por su cuenta antepone Cristo a Jesús (porque al tener *Christos* una declinación más variada aclara el caso genitivo o dativo). Las fórmulas que llevan delante el nombre de Jesús, son las que toma ya hechas. De este modo, "en Cristo Jesús Señor..." sería paulino; "en nombre del Señor Jesucristo"... sería prepaulino.

hablando en general, presenta al Señor como la instancia ante la que se verifica el vivir del cristiano: no señala contenidos concretos, pero caracteriza a esa vida como obra del Señor (1 Cor 15, 58). El es el fundamento de todas sus exigencias porque se vive "sirviendo al Señor" (Rom 12, 11)[40].

Otras veces, en cambio, arranca de algunas acciones concretas, como sus propios viajes, o la colecta en favor de Jerusalén, para indicar que tales acciones se realizan ante el Señor y en constante referencia a El[41].

Veamos un ejemplo característico de cada una de esas dos formas de hablar.

Para el primer caso, ninguno mejor que Rom 14, 8: "si vivimos para el Señor vivimos, y si morimos para el Señor morimos. Y tanto si vivimos como si morimos, del Señor somos". En este caso, el *Kyrios* no da un contenido concreto a la acción que se discute (el escrúpulo de algunos cristianos en comer determinados alimentos que Pablo considera perfectamente comestibles: cf. 1 Cor 8. 1 ss.). El *Kyrios* es más bien la instancia con la que se confronta la actitud que adopte el cristiano. Por eso. ante la cuestión planteada, la respuesta de Pablo no es simplemente afirmativa[42], ni simplemente negativa, sino: atención al hermano. Y ese respeto que se debe al hermano obedece a que él ya tiene un Señor (véase la comparación que hace el v. 4 con el esclavo ajeno). De la responsabilidad frente al prójimo queda excluido precisamente el juicio moral el cual, en el fondo, también es una forma de dominio.

Para el segundo caso, puede servirnos 1 Cor 6, 13c: "el cuerpo no es para la fornicación sino para el Señor". Pablo establece una diferencia entre la fornicación y la comida, pues, respecto de esta última sí que reconoce que la comida es para el cuerpo, y el cuerpo para la comida. La razón de esta diferencia radica en que el cuerpo es "para el Señor". La existencia de la persona pertenece exclusivamente al Señor. Y, por tanto, como la fornicación implica ne-

" Cf. 1 Cor 7, 32 ab. 34.35; 16, 10.

11 Cf. 2 Cor 8. 5.19; 10, 8; 13, 10; 12, 1.8; 1 Tes 1, 6; 3, 12 ss.; 1 Cor 3, 5 y 7, 17; 4, 19 y 16, 7.

'- Parece ser que muchos comían de todos esos alimentos no por un principio de libertad cristiana sino—aun considerándolos tabú—porque se vendían más baratos. Con ello la ocasión de escándalos aparentemente justificados, era mayor.

cesariamente una pretensión parecida de exclusividad, se plantea la opción: o se es para la fornicación o para el Señor[43].

Esta extensión de la aclamación litúrgica a la vida, envuelve a toda ésta en un clima de totalidad y exclusividad que está expresado en una fórmula ya clásica y de acuñación típicamente paulina: *en Kyrió:* en el Señor. La fórmula aparece 29 veces en las siete cartas indiscutiblemente paulinas: unas veces aparece en listas de saludos[44], otras en los fragmentos típicamente epistolares en los que Pablo entra en relación directa con sus lectores[45]. Estos dos grupos se llevan la mayoría de los pasajes en que la fórmula aparece (17). Queda además una serie de exhortaciones[46] y algunas alusiones a la vida práctica: la esclavitud, el apostolado o el matrimonio[47].

Esta clasificación es sólo aproximada, pero nos pone ya en la pista de la característica que nos parece más importante. Prácticamente en la totalidad de las veces en que se utiliza, la fórmula *en Kyrió* afecta a algún tipo de relaciones personales. Podemos decir con gran probabilidad que *¡a fórmula ca-*

[43] Este habría de ser uno de los textos fundamentales para hablar de la actitud cristiana frente al sexo. Si la Iglesia hace del sexo un problema de "placeres materiales" como decían deliciosamente nuestros mayores, entonces es imposible que la seriedad con que lo toma escape a la acusación tic maniqueísmo. Pero quizás el problema del sexo no este en su pretendida materialidad, sino en esa pretensión de totalidad y exclusividad que parece descubrir el texío de Pablo. Lejos de ser "el placer más material" sería el placer más sutilmente espiritual: el terreno para la experiencia absoluta de sí mismo. "Copulaba para ser como Dios; para escapar a la condición humana" repite MALRAUX por algunas páginas de *La condición humana.* De ahí la seriedad del sexo: es **a** la vez muy profundo y muy ambiguo.

Y desde esta concepción el matrimonio no sería para un cristiano la mera asunción del hecho natural de un contrato (que habría que ver hasta qué punto es natural, y hoy habría que ver si no está llamado a desaparecer) sino el intento de tomar en serio esa exclusividad que implica el sexo, para hacer de ella, no un concurrente, sino un símbolo, un signo-sacramento—de la exclusividad que pide el Señor. Creo que sólo desde una concepción semejante, pueden derivarse cosas tan importantes como la indisolubilidad y la fidelidad total. Esta totalidad es la que no se contiene en el mero contrato natural, ni en el desemocionado sexo de consumo ouc ha dado a luz el capitalismo.

*•' 1 Cor 16, 19; Rom 16, 8.11.12.13.22.

[45] 1 Tes 3, 8: 1 Cor 4. 17: 2 Cor 2. 12: Rom 16. 2; Filip I. 14; 2. 24-29: 4, 10: File 16 y 20.

[46] 1 Tes 5, 12; Gal 5. 10; Fil 3. 1 : 4, 1.2.4.

" 1 Cor 7, 22.39; 9, 1.2: 11, 11 ; 15, 18,

racteriza toda la relación personal sobre el suelo dé la comunidad. Hay hermanos, hijos, inspectores y amigos *en el Señor;* hay saludos, alegrías, exhortaciones o cualquier otra manifestación de vida comunitaria *en el Señor;* la mutua pertenencia hombre-mujer es *en el Señor* (1 Cor 11, 11). El Señor es la dimensión con la que se ven confrontados, en sus relaciones personales, tanto el individuo como la comunidad. Con ello queda claro que la acuñación litúrgica ha sido trascendida: se ha pasado a la totalidad de la existencia.

> "El *Kyrios*—podemos concluir con W. Kramer—es la autoridad ante la que realizar y responder de toda decisión humana. En todos los dominios y manifestaciones de la vida, la comunidad, o el cristiano individual, quedan confrontados con «1 *Kyrios.* Y esta total pertenencia de la comunidad—o del cristiano—al Señor no es motivo de angustia, sino de confianza y alegría. Lo cual se manifiesta en el hecho de que el Señor no sólo exige sino que da el poder para cumplir" [48].

Esta totalidad del señorío de Cristo en la vida del cristiano, que constituye el resultado último de nuestro recorrido, quizás puede ponerse en línea de continuidad con aquella tendencia desbordadora del apelativo arameo de cortesía, que ya comentamos al principio de este apartado. Puesta en esta línea, marcaría la plenitud o el final de lo que allí se insinuaba. Y subrayaría que el señorío de Cristo no es, para el cristiano, una simple instancia abstracta o un imperativo racional, que tendría vigencia igualmente al margen de El; sino que es fundamentalmente un problema de relación personal. Tal como lo caracterizábamos al abrir el estudio de este título, expresa una vinculación absoluta e incondicional con la persona de Jesús: tan absoluta como sólo puede tenerse con el Absoluto mismo.

El elemento que para Pablo hace posible esta vinculación con el hombre Jesús del pasado, es El Espíritu, "derramado" en el hecho escatológico de la Resurrección de Jesús (Hch 2, 32; Jn 19, 30, etc.). Pablo establece así una particular relación de interdependencia entre *Kyrios* y *Pneutna.*

Op. cit. (en nota 14), p. 180.

El Señor y el Espíritu.

Dos textos, al menos, señalan esta relación entre el Señor y el Espíritu, el cual, además, como ya sabemos, es el verdadero agente del conocimiento del señorío de Jesús (1 Cor 12, 3). Pero hay que reconocer que ambos textos ofrecen particular dificultad.

El primero de ellos pertenece a 1 Cor 6, 17: el que se une al Señor se hace un espíritu con El.

Esta frase no se puede separar de su contexto porque lo único claramente significativo en ella es la ruptura que realiza en el ritmo del párrafo. Y ese contexto incide otra vez en la pretensión absorbente de la fornicación que ya hemos encontrado antes: el que se une a la prostituta forma con ella un solo cuerpo. Es decir: la acción no puede eliminar su afán totalizador ("ni hasta cuando se hace con una prostituta resulta un acto sin significado", escribía el payaso de H. Boll). Y esto evoca en seguida la contraposición: el que se une al Señor... Esperaríamos: "forma un cuerpo con El" o algo así (el *cuerpo* tiene probablemente el sentido semita del término que designa a la totalidad de la persona, pero en cuanto ésta puede comunicarse con otras). Si Pablo no dice eso es porque, para él, el cuerpo del Señor, resucitado y cósmico, pertenece a la esfera del Espíritu. El Espíritu es, por tanto, el que posibilita la relación actual con El.

Este nos parece el esquema inicial de pensamiento del párrafo. Al hacer esa ruptura de la dinámica de la frase, puede parecer que se ha evaporado la contraposición que quiere hacer Pablo entre las dos totalidades (la de la fornicación y la del Señor): cada una pertenecería a ámbitos diversos y la interferencia no sería posible. Por eso, para evitar esta escapatoria, Pablo añade una frase del Génesis en la que la palabra carne, sacada ahora de su contexto y entendida peyorativamente, evoca inmediatamente una contraposición con el Espíritu.

De modo que el sentido de la frase quedaría más o menos así: el que se une con la mujer se hace con ella una sola persona, pero esta unión queda al nivel de la "carne" (es decir: es frágil, fugaz, limitada y ambigua: puede ser quizás dominadora y absorbente). En cambio, el que se une al Señor se

hace uno con El por el Espíritu. Y esta unión es liberadora y firme.

El segundo texto es todavía más oscuro: El Señor es el Espíritu (con artículo: 2 Cor 3, 17).

La pluralidad de niveles significantes que tiene en Pablo la palabra *pneuma* hace dificilísimo el dar con una explicación que los englobe a todos. También en este caso es imposible analizar la frase aislada; hay que entenderla a partir de la contraposición que viene haciendo el contexto. Y éste realiza una comparación entre el Antiguo Testamento y el señorío de Cristo, que es muy semejante al tipo de comparación que hemos encontrado en el texto anterior, entre la fornicación y el señorío de Cristo[49]. Esta comparación arranca ya desde el verso 6: el Antiguo Testamento es alianza de letra, el Nuevo de espíritu (v. 6 b). Y la letra mata, pero el espíritu da vida (v. 6 c). El resto del párrafo no hace más que desarrollar esta comparación. Y por eso, cuando en el v. 17 concluye afirmando "El Señor es el Espíritu", tal frase en el contexto citado sólo puede significar que el señorío de Jesús es la alianza nueva, que no mata, que no esclaviza. Por eso añade inmediatamente a continuación "y donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad" (v. 17).

Pero Pablo no se queda ahí. Quiere indicar no sólo *el hecho* de que el Señor es la nueva alianza liberadora, sino *el fundamento* de este hecho. Este es el doble nivel de nuestra frase: pues el fundamento de este hecho es, también, que el Señor es Espíritu.

La frase por tanto tiene un doble nivel de significación. Y el verso siguiente continúa hablando a partir de este segundo significado: nosotros, ahora, una vez obtenida la libertad[50], vamos reflejando la existencia espiritual de Cristo[51], y así nos

[45] Nótense los tres elementos que el primer miembro de la comparación tenía en el texto de 1 Cor 6. 17: trato con la mujer—unidad con ella—pero al nivel de la "carne". Ahora encontramos los mismos tres elementos: alianza de la letra—hasta cierto punto gloriosa fvv. 7.9-11)—pero ministerio de muerte y de condena, velado (vv. 7.9.14-16).

[50] En lenguaje de Pablo: con la faz sin velo, al revés del Moisés que veían los israelitas.

[51] En lenguaje del texto: vamos reflejando la gloria del Señor. El *Kyrios* debe referirse a Cristo, puesto que poco después dice que la gloria de Dios está en la faz de Cristo (2 Cor 4, 6).

vamos convirtiendo en su imagen, por la acción del Señor que es Espíritu (v. 18: esta vez sin artículo y sin verbo). La frase tiene ahora otro sentido, no opuesto al de antes, pero sí más pleno y más amplio, y que fundamenta el sentido anterior: la existencia "espiritual" del Resucitado, o la pertenencia del Resucitado a la esfera del Espíritu es lo que hace posible nuestra identificación con El y la asimilación a El en que consiste su señorío.

Con ello termina Pablo de describir la extensión que había hecho del señorío de Cristo a toda la vida del cristiano[52]: el señorío de Cristo es humanizador (primer texto) y liberador (segundo texto): la cristonomía no es, en realidad, heteronotnía, sino la más profunda y agraciante autonomía.

El señorío de Jesús y la divinidad de Dios.

Jesús como Señor es el que viene; es el objeto de la invocación del cristiano; es la destrucción de todo señorío intrahistórico; es la atmósfera en que el cristiano se mueve. Toda esta totalización que va adquiriendo la palabra Señor, desde el primer *Maranata* hasta la concepción paulina, ha de plantear el problema de las relaciones de Jesús con Dios. Ya hemos encontrado la expresión "sustitutiva" de invocar el nombre del Señor y la fórmula equiparativa: un solo Dios y un solo Señor. Pero para responder más directamente a esta pregunta, la comunidad griega ha elaborado una formulación de extraña riqueza: "Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo", a la que vamos a dedicar un poquito de atención.

En esta fórmula, la paternidad de Dios no es definida por

[s-'] Debemos señalar que queda un texto paulino que se aparta del esquema propuesto: "mientras estamos en este cuerpo peregrinamos lejos del Señor. Pero más preferiría peregrinar lejos de este cuerpo y estar presente junto al Señor" (2 Cor 5, 6.8). La expresión "peregrinar lejos **del** Señor" casi contradice a todo lo dicho sobre la presencia actual del Kyrios. Su sentido, con todo, no es absoluto, sino que está dicha por comparación con la otra vida. Esto hace ver que los acentos escatológicos palestinos, tampoco están ausentes en Pablo. Ellos son los que fundan la situación actual, decidiendo del valor de vida y muerte. De este modo quizás quepa decir que si la espera del *Maranata* eucarístico se apoyaba en una presencia actual, la presencia actual de los griegos se apoya en un caminar hacia el *Eschaton.*

referencia a su correlativo—la filiación de Jesús—, sino por referencia al señorío de Jesús y a lo que Jesús es para nosotros. A su vez, tampoco los cristianos llaman a Dios de una manera inmediata Padre[53], sino que su relación con Dios concluye en el Señor Jesucristo. Finalmente la fórmula es histórica: la paternidad de Dios no está expresada en su relación eterna *ad intra,* sino en el momento de la historia actual, que es nuestro momento. Es posible que la fórmula no sea paulina puesto que aparece también en textos ajenos a Pablo[54], y en éstos con una variante que parece más original: *Bendito sea* Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo. El origen de la fórmula sería una bendición, actitud ésta que parece ser típicamente judía[55]. En cambio el nombre Jesucristo es claramente griego[56]. Da la impresión de como si la comunidad griega hubiese reformulado el título de Señor, insertándolo en alguna fórmula original judía. De esta manera intenta conseguir un doble objetivo: *a)* caracterizar a Dios cristológicamente. Y *b)* introducir a Jesucristo en la bendición, que es algo típico de Yahvé.

Con ello se nos dice algo decisivo sobre Dios: que no nos es accesible sino por su relación a Jesucristo. Jesucristo ocupa "el lugar" de Dios, y Dios queda conocido sólo por su relación de origen o de fundamentación de ese señorío de Jesucristo.

Y esta situación se ha de mantener "hasta que ponga a los enemigos por debajo de sus pies" (Sal 110, l)[57]. Esta frase del Salmo puede ahora pasar a ser elemento del título (cosa literalmente fácil, puesto que en el mismo verso del Salmo aparece un *Adonai* contradistinguido de Yahvé). De modo que la misma plenitud que se da a la otra expresión de este Salmo "sentarse a la diestra"[5S] y que hace que el Mesías se asimile

[53] Salvo en el arreglo que hace 2 Cor 1, 3.

[54] La encontramos en total en: Rom 15, 6; 2 Cor I, 3 y 11, 31; Ef 1, 3; Col 1, 3; 1 Pe 1, 3.

[33] 2 Cor 11, 31 da la impresión de haber querido retener la bendición original, añadiéndola al fin de la frase.

[54] En hebreo, Cristo sería un adjetivo que significa ungido. No un nombre propio.

[57] En otro momento se utiliza la fórmula parecida del salmo 8: "puso todas las cosas bajo sus pies" (Ef 1, 22; Heb 2, 5 ss.; Fil 3, 21).

[58] Cf. Heb, *passim.*

a Yahvé, y se desasimile del hijo de David, esa misma plenitud puede recibirla ahora el *Señor* del Salmo. Decimos esto porque Pablo parece recoger toda esta temática en 1 Cor 15, 25: "debe reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies". El último, ya lo sabemos, será la muerte. Después entregará el reino al Padre (15, 28). Entonces es cuando se ampliará la relación con Dios descrita por la fórmula anterior, y Dios será no sólo el Padre del Señor Jesucristo, sino "todo en todas las cosas" (ibíd.). Pero ahora, el "todo en todas las cosas", que fundamenta la superación de todas las clases (judío y griego, señor y esclavo, etc.), no es dicho de Dios, sino de Cristo (Col 3, 11).

Con ello queda claro, para concluir, que el cristocentrismo. neotestamentario apunta a un teocentrismo escatológico. De esta manera, podemos recuperar aquí la actitud de espera con que comenzamos en el *Maranata.* El *Kyrios* es el anticipo y la garantía del "Dios todo en todas las cosas" final.

2. JESÚS PRIMOGÉNITO

La instancia de la Humanidad Nueva sobre toda la historia y la vida humanas constituía a Jesús en Señor. Esta referencia al señorío del Resucitado significa para nosotros dos cosas: *a)* que ya desde el comienzo mismo la historia se halla como envuelta en el proyecto del Hombre Nuevo: ésta es la razón que pone en marcha a la historia. Y *b)* que la historia ha de llegar a la participación en 1» Humanidad Nueva del Resucitado.

Ambas cosas se expresan en la designación de Jesús como Primogénito. El primogénito implica una prioridad (incluso temporal). Pero además implica la existencia de otros "hermanos" que participan de la imagen del hermano mayor: destinados a ser hombres nuevos como El, para llegar a ser hermanos de El.

Estos dos aspectos nos toca considerar ahora, con especial atención al primero de ellos, puesto que el segundo habrá de ocuparnos más en el apartado siguiente.

De tres maneras distintas llama primogénito a Jesús el Nuevo Testamento. La más antigua se contiene en la carta a los

Romanos (8, 29) y las otras dos en el himno del primer capítulo de Colosenses (1, 15-20). La designación se diversifica cada vez: primogénito entre muchos hermanos, primogénito de toda creatura, primogénito de entre los muertos. Esta última expresión se repite en el Apocalipsis (1, 5), en una de las caracterizaciones más densas y más sencillas a la vez, de la persona de Jesús:

testigo fiel (su vida terrena)
primer nacido de entre los muertos (su Resurrección)
señor de los reyes de la tierra (su señorío).

Prescindiendo ahora de este último texto, constatamos en los anteriores una evolución del título, desde un sentido personal hacia un sentido más bien cósmico.

a) *Sentido personal*

Romanos 8, 29 dice así: "a los que había conocido desde el principio los predestinó de antemano a reproducir la imagen de su Hijo, para que Este sea el Primogénito entre muchos hermanos". La frase avanza en un triple paso que nos marca el comentario a ella.

"Los destinó a *reproducir la imagen de su Hijo."* La frase está situada en un contexto que trata de la predestinación. Pero no en el sentido agustiniano de predestinación individual, sino en cuanto la predestinación es decisión universal de Dios, para salvar a todos los hombres. La intención del plan creador de Dios es reproducir en muchos todo aquello que es en El principio de comunicación de sí mismo (la imagen de su Hijo). Este objetivo, y con ello la decisión creadora, convierte a esa imagen de Unigénito en Primogénito. La gloria está, por tanto, en línea con la Encarnación y Resurrección.

"Reproducen la imagen de su Hijo *para que Este sea Primogénito."* Al igual que veremos después en Colosenses, también aquí se vincula el carácter de Primogénito a la idea de la imagen. Allí Cristo es Primogénito en cuanto imagen del Dios invisible: imagen es el principio de exteriorización o de visibilización. Aquí los hombres están destinados a reproducir

esa imagen, a ser "dioses fuera de Dios"; y en ese hecho de que nosotros hayamos de hacernos a su imagen, es donde radica el carácter de Primogénito de Jesús (nótese la oración final en el texto de Romanos: *para que* El sea...).

... "Primogénito *entre muchos hermanos."* Esta asimilación a la imagen se refiere a todos los hombres. No se refiere a la creación entera, como dirá más tarde el himno de Colosenses. Esto quiere decir que la idea de asimilación, en este pasaje, radica en algo específico del hombre. Y esto lo confirma el texto al calificar a esa imagen como imagen "del Hijo". El posesor de la imagen es designado ahora, con una analogía tomada de las relaciones humanas, como Hijo. Reproducir su imagen será, por tanto, recibir la filiación divina. Por ello, su carácter de Primogénito se declara aquí por el correlativo que sigue: "entre muchos *hermanos".*

Con ello está claro que el punto respecto del cual es llamado Jesús Primogénito es nuestra filiación: somos hermanos porque somos todos hijos (imágenes) de Dios o llamados a serlo. La Imagen, como la filiación divina, caracterizan a la Humanidad Nueva del Resucitado (como veremos en el capítulo siguiente). La primogenitura implica aquí plenitud, más que cronología: porque nos asimilamos a El, El es Primogénito. Y porque nos asimilamos a El que es el Hijo *(filii in Filio)* somos hijos, imágenes y hermanos.

Se establece con eso el fundamento de una fraternidad nueva. Vale la pena notar cómo el término *hermanos* tiene aquí un sentido algo diverso del de Heb 2, 17 ("tuvo que asimilarse en todo a sus hermanos"). En Hebreos se habla del sentido natural de la fraternidad. Ella es el dato previo, al que Cristo se acomoda. Aquí al revés, el dato previo es la Filiación de Jesús: ella funda una fraternidad nueva. La fraternidad aparece así como un concepto dinámico, que se realiza en el paso de una fraternidad a otra. No es una realidad ya dada ni un dato ya poseído, sino algo por conseguir: somos hermanos en la forma de estar llamados a serlo. Este dato estuvo muy vivo en la teología de algunos Santos Padres, que conciben la fraternidad como una especie de fermento depositado en la humanidad y que tiende a desarrollarse haciéndola crecer.

b) *Sentido cósmico*

En el primer capítulo de Colosenses encontramos un himno que también sugiere la impresión de ser un poema anterior a la carta y no paulino. El autor lo introduce aquí para marcar la unicidad del señorío de Cristo ante ciertos fenómenos que no deben ser incomprensibles para nosotros.

Según parece, la comunidad de Colosas se estaba dejando llevar por el culto a esas potestades *o eksousiai* de que hablamos en el apartado anterior. Es normal, por lo visto, que el aspecto secularizador a que aludimos en otros momentos como consecuencia de la unicidad del señorío de Cristo le resulte difícilmente soportable al hombre, cuando se hace la experiencia de que todas esas "potestades" y fuerzas que la fe confiesa como vencidas, continúan sin embargo. Al hombre, o a una parte de él, le es más fácil vivir en un mundo numinoso, arropado por imágenes y presencias sagradas, que en ese anonimato cósmico de la secularidad, enfrentado a sí mismo, al vértigo de su libertad y a esa neurosis solapada de la propia impotencia. El caso es que a toda época secular parece seguir (sobre todo si aquella secularidad se abarató en exceso como hacía el optimismo de Cox) el nacimiento de los mil cultos más dispares.

Algo semejante debía ocurrir en Colosas. La experiencia de las fuerzas que dominan al hombre hace nacer el afán de congraciárselas. El hombre entonces intenta darles culto de la manera que sea, litúrgica o extralitúrgica. De esta forma, la unicidad del señorío de Jesús se veía amenazada. Para combatir esta tentación, el autor de la carta introduce en ella nuestro himno: al situar el señorío de Jesús en el principio absoluto y en el fin absoluto, se pretende salvaguardar su unicidad frente a todos los demás poderes y pretendidos señores del hombre.

El texto, en su estado actual, dice así:

> "El es Imagen del Dios invisible, primogénito de toda creatura, porque en El fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en ía tierra, las visibles y las invisibles; tronos, señoríos, dominios y potestades, todo fue creado por El y para El. El existe con anterioridad a todo y todo adquiere su consistencia en El. El es también la cabeza del cuerpo de la Iglesia. El es el Principio, Pri-

mogénito de entre los muertos, para que sea el primero en todo. Pues Dios tuvo a bien hacer que resida en El toda la Plenitud, y reconciliar todas las cosas por El y para El, pacificando lo que hay en la tierra y en los cielos, mediante la sangre de su cruz."

Por numerosos que sean los principados y las potestades, todavía son más las opiniones que existen sobre el origen y la estructuración de este himno[59]. Por eso vamos a atrevernos a presentar nuestra propia estructuración, sin ninguna pretensión particular y apoyándonos en los dos datos siguientes:

a) Existe la hipótesis de que el himno tuviera una versión original mucho más simple y que el autor de la carta, o incluso un afán de cristianizarlo, hayan ido insertando en él una serie de aditamentos que lo recargan. Como posibles añadidos se señalan, en total, las siguientes palabras:

"del Dios invisible" (v. 15)
"lo visible y lo invisible, tronos, señoríos, dominios y potestades". Quizás también "en los cielos y en la tierra" (v. 16)
"de la Iglesia" (v. 18)
"para que sea el primero en todo" (v. 18)
"mediante la sangre de su cruz". Quizás también "lo que hay en la tierra y en los cielos" (v. 20).

Evidentemente, no se puede dar como cierta esta hipótesis, al menos en todos y cada uno de sus puntos. Pero lo innegable es que facilita enormemente la comprensión del himno y que, al eliminar las palabras señaladas, éste adquiere un esquema simplicísimo. Por eso, aunque para el comentario teológico utilizaremos la versión actual del himno que es la que quiso utilizar el autor de la carta, sin embargo, al dar un esquema

[59] Véanse entre otros: N. KEHL, *Der Christushymnus im Kolosserbrief,* KBW, Stuttgart 1967; E. KASEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen,* Vandenhoeck, Gottingen 1964, I, pp. 34-51 ; H. GABATHULER, *Jesús Christus, Haupt der Kirche Haupt der Welt,* Zwingli Verlag, Zíirich 1965; E. SCHWEIZER y R. SCHNACKENBURG, Comentario a Col 1. 15-20. en el *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum neuen Testament,* Vorarbeiten Heft, 1, Neukirchener Verlag 1969, 7-50; J. ERNST, *Pleroma und Pieroma Christi,* Pustet, Regensburg 1970; del mismo: *Anfunge der Christologie,* KBW, Stuttgart 1972, pp. 66-72; P. LAMARCHE, *Cristo Vivo.* Sigúeme 1968. pp. 63-82.

del himno que facilite su lectura, eliminaremos todos los posibles añadidos.

b) El himno contiene una serie de frases cuya contextura gramatical se repite por dos veces, palabra por palabra, pero cambiando aquellos términos que son los significativos. Por ejemplo: El es Imagen; y poco después: El es Principio, etcétera. Los términos que son sustituidos parecen girar acerca de la creación; y los que los sustituyen parecen girar alrededor de la redención. Con esto tendríamos en el himno dos estrofas : la primera sitúa a Cristo en relación con la creación, y la segunda en relación con la redención. Y entre ambas nos queda una frase que puede hacer de transición, y cuyo vocabulario parece marcar el paso de la creación a la redención.

Teniendo esto en cuenta, y eliminando los añadidos antes citados, el esquema del himno nos queda más o menos como sigue (señalamos con versalitas las palabras que se cambian de una estrofa a otra):

Primera estrofa:

El es IMAGEN, Primogénito DE TODA CREATURA
porque en El FUE CREADO todo.
Todo ESTA EXISTIENDO [60] por El y para El, y ANTE TODO es El 61.

Segunda estrofa:

El es EL PRINCIPIO, Primogénito DE ENTRE LOS MUERTOS
porque en EL RESIDE LA PLENITUD toda [62].
Todo HA SIDO RECONCILIADO por El y hacia El 63, CREANDO PAZ por El.

[60] En perfecto en el original: ha sido creado; que traducimos por: "está existiendo", para incorporar el sentido del perfecto griego, de perduración del efecto.

[61] Esta es la única vez en que el adjetivo griego va sin articulo. Las otras veces, la fórmula *ta panta* podría haberse traducido por "el universo" en vez de "todo". Hemos dejado esta traducción para no introducir demasiadas complicaciones.

*[2] La segunda parte de la frase está redactada en infinitivos dependientes de un "plugo a Dios" (que en El residiera toda la plenitud, etc.). Quizás con ello se subraya la gratuidad del hecho redentor. Pero en el esquema hemos prescindido de esto para simplificar lo más posible.

" En griego es exactamente la misma expresión que, en la estrofa an-

Entre ambas estrofas, una *frase que hace de transición.*

> Todo COBRA CONSISTENCIA en El y El es CABEZA DEL CUERPO.

Las palabras en letra redonda normal marcan perfectamente la nervatura del himno. La disposición de las estrofas hace ver que el título de Primogénito es central en él. Este título unifica las dos estrofas y encabeza tanto las relaciones de Jesús con la creación como sus relaciones con la redención. Las piezas intercambiables constituyen el contenido de cada uno de los dos temas: creación y redención. Ellas nos darán prácticamente la explicación del título de Primogénito. Veámoslas:

Vocabulario creador	*Vocabulario redentor*
1. Imagen	1. Principio
2. Primogénito de toda creatura	2. Primogénito de los muertos
3. Ser creado	3. Recibir la Plenitud
4. Estar existiendo	4. Ser reconciliado
5. Prioridad ante todo	5. Paz

Y el paso de un vocabulario al otro viene dado por la "consistencia" y la "cabeza del cuerpo de la Iglesia".

Este vocabulario nos señala los temas a tratar, para comprender el título de Primogénito. Antes de abordarlo, una última observación.

Otra vez hay que aceptar que el sujeto de este himno es el hombre Jesucristo y no el Logos eterno intratrinitario. Hubo exegetas que prefirieron esta segunda hipótesis, pues de esta manera se eliminan todas las dificultades del vocabulario de la preexistencia. Esto, no obstante, es introducir la mentalidad escolástica en la Escritura. Debemos aceptar que el Nuevo Testamento no tiene inconveniente en hablar de la preexis-

terior, hemos traducido "para El": *eis auton.* Pero nos parece que ahora se marca, más que el matiz de pertenencia, el de la reconciliación por la integración en El.

tencia de Jesús; y una vez aceptado, tratar de ver qué es lo que se nos quiere decir con ello. El himno parece referirse a Jesucristo por las razones siguientes:

a) El relativo "el cual" (v. 15) se refiere a aquel "por quien tenemos la redención" (v. 14), lo que parece alusión al hombre Jesús.

b) Primogénito designa al primero de una serie, no a alguien anterior a ella.

c) La primera caracterización del primogénito debe traducirse como primogénito de toda *creativa;* no como primogénito de toda la creación[64]. El calificativo de "creatura" sólo puede convenir a la humanidad de Jesús. No al Logos intratrinitario.

d) Al hablar de la imagen, dice que es imagen "del Dios *invisible".* Este adjetivo sugiere que la imagen es precisamente una visibilización de ese Invisible. Y es,to sólo puede referirse al hombre Jesucristo.

Hechas estas observaciones, veamos las afirmaciones principales del himno sobre el carácter de primogénito de Tesús.

Primogénito como Imagen y Primogénito como Principio.

El título de Primogénito es presentado como sinónimo de la Imagen cuando se habla de la creación; y del Principio cuando se habla de la redención. El concepto de imagen ya nos es conocido por el himno de Filipenses y por la teología del Segundo Adán[65]. Ahora debemos recordar y ampliar algunas cosas que ya dijimos allí. El término puede proceder de Gen 1, 26 tomado según la exégesis rabínica. Nuestra lectura de Gen 1, 26 está demasiado condicionada por la traducción latina que lee "a imagen y semejanza" y que equivale prácticamente a decir que Dios hizo al hombre parecido a El, viendo este parecido

En griego falta el artículo.
Cf. más arriba, pp. 208-09 y 244-46.

en una cualidad natural del hombre. El original hebreo, con todo, no tiene la preposición "l^{e}" que es la que pediría el latino *ad* con acusativo *(ad imaginem... suam),* sino la preposición "b^{e}" que significa simplemente *en* (es la misma preposición que en Gen 1,1: en el principio creó Dios..., etc.). De acuerdo con esto la exégesis rabínica solía traducir: el hombre fue creado en la Imagen de Dios, o según la Imagen de Dios. Esto quiere decir que la relación del hombre a Dios que describe el Génesis, no es la de un parecido inmediato, sino que está mediada por algún principio divino de donación de sí, o arquetipo (que, para Filón, en su acercamiento al mundo griego, será el Logos, y para los Targums es la Sabiduría). Esta exégesis parece continuar en Pablo, sólo que ahora esa Imagen es Cristo; y se prolonga después en algunos Padres como Hipólito e Ireneo[66]. La frase del Génesis significa ahora: el hombre fue creado en Cristo, o según Cristo, que es la Imagen del Dios invisible; y esta inserción en Cristo es la meta del acto creador. La afirmación del Génesis es entendida de una manera también dinámica, y no simplemente estática. El concepto de imagen de Gen 1, 26 nos sirve para descubrir la dimensión de inacabada que posee la creación, la cual, más que ser ella misma, es sólo imagen de sí misma. Es, por tanto, un concepto muy fácilmente asimilable al concepto marxista de trascendencia.

De acuerdo con esto, Jesús es Primogénito de la creación porque la Imagen eterna e intratrinitaria del Padre, aquello que en Dios es condición de posibilidad de toda comunicación y donación de sí, estaba destinada a exteriorizarse, manifestando a Dios en el ámbito del ser creado, e incorporando el ámbito de lo creado a Dios. Y esto se ha cumplido en Jesúls como Hombre Nuevo[67].

66 Cf. *Adv. Haer.,* V, 16, 2; *Epid.,* 22.

67 Aún quedaría un punto por mencionar al hablar de Cristo como Imagen de Dios y es si esta afirmación tienen un sentido meramente funcional *(para nosotros* es así) o también entitativo *(en sí. mismo* es así). Se trata de un punto de cierta importancia en el diálogo católico-protestante (véase O. CUIXMANN, *Christologie des N. T.,* pp. 268-75). En general el protestantismo se inclina hacia posiciones marcadamente funcionales, mientras el catolicismo se ha inclinado a posturas.más ontológicas. Los prime-

Esto en cuanto a la creación. La estrofa relativa a la redención nos declara la primogenitura de Cristo con una palabra mucho más sencilla: es el principio (con artículo). *Arché* es una palabra ambigua, que tanto significa comienzo temporal como primacía. Pero precisamente por eso es aquí palabra muy apta y debemos aceptar sus dos sentidos. El sentido temporal, que es el que nos interesa, viene incluido claramente en la expresión "primogénito de entre los muertos". El punto de partida de esta primogenitura no es ahora la creación sino la muerte. Como primer nacido desde ella, Jesús es en realidad "primogénito de los vivos", pero de los que viven con la vida nueva del Resucitado. Por el perfecto paralelismo con el anterior "primogénito de toda creatura", podríamos traducir libremente: Jesús es primogénito de la creación primera y de la nueva creación.

Vemos, por tanto, cómo ha cambiado el sentido del término: en este caso ya no se trata de una simple preexistencia en cuanto meta o clave de la decisión creadora, sino de una preexistencia real, con relación a la humanidad nueva y definitiva.

Podemos pues resumir diciendo:

El título de Primogénito significa *a)* que Jesús es el primero en quien se ha superado la contradicción humana, y se ha terminado la creación: es *principio* de la realidad nueva. Y *b)* que Cristo es la meta de toda la acción creadora de Dios (incluyendo en sí, de alguna manera, al mundo como veremos después). Es *imagen* de la realidad anunciada.

Este análisis nos prepara para abordar el difícil tema de la preexistencia de Jesús, que está incluido en la designación de primogénito, y que luego el himno subraya todavía más al afirmar que El es ante todo (v. 17).

Desde un punto de vista ambiental, el origen de todas estas

ros se apoyan en que el hombre no debe buscar en 'la revelación más que lo que Dios es para él, sin meterse en especulaciones sobre la Majestad de Dios. Los otros se apoyan en que la absoluta veracidad de Dios, exige que su revelación responda a la intimidad de su ser. Y en general, si la posición protestante no evita el peligro de una cierta arbitrariedad, tampoco la posición católica ha evitado siempre el peligro de un cierto realismo ingenuo cercano a la idolatría de sus conceptos. Volveremos a encontrar este problema en la dogmática cristológica.

declaraciones de preexistencia, son, probablemente, las afirmaciones judías sobre la Sabiduría. Prov 8, 22 ss. y Sir 24, 5-14 describen a la Sabiduría prácticamente como primogénito de la creación de Dios. En Sab 8, 1 aparece conjo abarcando y ordenando todas las cosas. Sir 24, 13 (por la alusión a la tienda) y Sab 9, 17-19 la relacionan con la Salud de los hombres. Finalmente, Sab 1, 26 la llama también imagen de Dios. Saltan a la vista los puntos de contacto de todos estos textos con el himno que estamos comentando. Añádase la vinculación que hace la exégesis rabínica de la Sabiduría con el relato de la creación de Gen 1, 1. El Targum de Jerusalén, en lugar de "en el principio creó Dios..." interpreta: "en la Sabiduría creó Dios". Para esto se apoya en el significado de la palabra *reshit* (principio) a la cual, por venir de la raíz *rosh* (que significa cabeza) se le da una ambigüedad parecida a la que tiene el griego *arché:* no indica sólo un principio temporal, sino un principio de dignidad, una primacía. Ese ser primacial, en el que Dios realizó la creación es la Sabiduría[68]. Si el autor del himno conoció esta exégesis, su utilización en Col 1, 15 ss sería evidente: esa Sabiduría en la que Dios creó, es el Hombre nuevo, Imagen del Dios invisible.

Con esta explicación se ve en qué sentido han de entenderse las afirmaciones sobre la preexistencia, Jesús preexiste a la creación sólo en cuanto "imagen", no en cuanto "principio". Lo que quiere decir: desde toda la eternidad, el Hijo intratrinitario no es sólo el Hijo, sino el plan divino de que haya muchos "hijos en el Hijo", que incluye a Jesús como paso primero y fundamental de su- realización.

A esta explicación ambiental añade W. Pannenberg otra más teológica, pero que empalma perfectamente con la estrecha unidad que establece el himno entre creación y redención. Estas no son dos magnitudes superpuestas y desconexas. Para la Biblia, la creación no puede considerarse como ya acabada, puesto que la esencia de las cosas no es estática sino dinámica: depende de su futuro y se manifiesta en él. Ahora bien, este futuro de la creación depende totalmente de Jesús y su Resurrección. Y en este sentido Jesús es el creador de todas las cosas. Esta explicación sitúa a la preexistencia más en el ámbito de la redención que en el de la creación; pero puede hacerlo—debe hacerlo—porque la redención es de veras consumación de la creación. Jesús es primogénito porque es el primero en quien se consuma la creación y aparece la Humanidad Nueva[6'].

Fundamental para esta explicación es, como hemos dicho, la dinámica que establece el himno entre creación y redención, a partir de Cristo. Ella constituye el segundo de los temas que debemos estudiar.

Cf. P. LAMARCHE.'óp. *cit.* (en nota 59), p. 70.
Fundamentos de Cristología, pp. 208-209.

La dinámica creación-redención y la dinámica mundo-Iglesia. Así como antes la identidad del título de Primogénito unificaba en Jesús creación y redención, así ahora se subraya aún más esa unidad, mediante la identidad del sujeto de las frases que siguen: *ta panta:* todas las cosas, o: el universo. En un escalonamiento perfecto se nos dice: todas las cosas han sido creadas por El, todas las cosas tienen su consistencia en El, todas las cosas han sido reconciliadas por El. Creación y reconciliación aparecen así como constituyendo un único movimiento. Entre la primera y la tercera frase, queda la afirmación central con una ambivalencia teológicamente muy significativa: "todas las cosas tienen consistencia en El" parecería a primera vista una repetición de la frase anterior (todo ha sido creado en El), pero en realidad alude también a la frase siguiente porque la verdadera consistencia de las cosas les viene de la redención.

La dinámica que de esta manera establece el himno entre creación y redención es muy importante. Ambas son consideradas no como dos magnitudes que no tienen nada que ver entre sí, de tal manera que la redención fuese una cosa que acontece totalmente aparte del sentido del mundo (y luego, si el mundo quiere, entra en ella o no). Al revés: la redención está vista en continuidad con el movimiento creador del mundo: es una consecuencia de éste. El famoso problema de qué añade la fe, o qué añade el cristianismo para la acción en el mundo, está ya planteado aquí. A un determinado nivel de experiencia (al nivel de la "pretensión final" que es el nivel en que suelen situar la pregunta muchos militantes) el cristianismo no añade nada, puesto que la redención no es más que la consumación del movimiento creador en el que estamos metidos, la donación de "consistencia" a las cosas. A otro nivel de experiencia se podrá decir que la redención lo añade todo, por cuanto la consistencia de las cosas es imposible sin la acción redentora. Da la impresión de que el autor ha querido subrayar esto al añadir al final que la reconciliación tiene lugar "por la sangre de su cruz" (v. 20).

Esta continuidad entre creación y redención se concreta después en el himno, en otra continuidad más inesperada que aparece en estos mismos versos (16 c, 17, 18): el que Cristo sea cabeza de la Iglesia es una continuación de su acción crea-

dora respecto del universo. Esto se expresa mediante una hábil ruptura del ritmo de la dicción: leyendo los versos mencionados encontramos:

todo existe por El y para El
y El es ante *todo*
todo cobra consistencia en El
y El es cabeza...

Esperaríamos que la frase termine: El es cabeza de *todo.* Y, sin embargo, inesperadamente nos encontramos con que es cabeza "del Cuerpo de la Iglesia". Esta repentina sustitución de *ta panta* por la Iglesia expresa una relación dialéctica, de tensión e identidad, entre Iglesia y mundo. El mundo, por estar bajo la órbita creadora de hermandad del Primogénito, es ya Iglesia de alguna manera. La Iglesia, a su vez, posee una dinámica expansiva de identificación con el mundo, la cual no puede entenderse como un movimiento de dominio del mundo (como si éste fuera meramente "las tinieblas exteriores" a reganar) puesto que el mundo ya es Iglesia de alguna manera. Ha de entenderse, más bien, como un movimiento de representación o sustitución, de estar en lugar del mundo como Cristo estuvo en lugar nuestro, precisamente porque ella es "la porción conscientemente cristificada del mundo", el lugar del mundo en que éste toma conciencia de lo que realmente es: el salvado en Cristo y llamado en El a la utopía de los nuevos cielos y la tierra nueva.

Al señalar esta continuidad entre creación y redención, y señalar que la redención está situada en el ámbito de la acción de Cristo respecto a la totalidad del ser, aparece implícitamente un tema que en los últimos años ha cobrado cierta actualidad: la redención, al menos vista desde el plan de Dios, tiene la misma amplitud o extensión que la creación. No es, por tanto, algo exclusivamente individual, como tiende a concebirla un cierto protestantismo piadoso 70, sino que tiene unas dimensiones universales. cósmicas. Evidentemente es imposible el precisar en qué consisten esas dimensiones, y el intentarlo se presta a caer en unas mitolo-

[70] Véase por ejemplo: E. KASEMANN, *op. cit.* (en nota 59); E. SOIWEIZER, *Die Kirche ais Leib Christi in den paulinischen Antilcgomena.* en *Nvotcstamentica,* Zwingli Verlag, Zürich 1963, pp. 293-316. El primero llegó a afirmar que el himno de Colosenses no es ni siquiera cristiano: se trataría de un antiguo mito de la Naturaleza, que Pablo introduce en esta

gías fabulosas. Pero la realidad del carácter cósmico de la redención, aparte de que está afirmada en el Nuevo Testamento (cf. Rom 8, 18 ss), parece comprensible a partir del hecho de que el mundo es siempre un correlato del hombre, de tal manera que no hay hombre sin mundo.

Entre los factores que últimamente han contribuido al redescubrimiento de esta problemática me gustaría señalar, además de la aceptación impresionante e insospechada de Teilhard de Chardin, un par de elementos exteriores al cristianismo occidental, y muy importantes para el mundo y la Iglesia de hoy.

El primero de ellos es la concepción marxista del trabajo como mediación de la naturaleza en el hombre que es intrínseca a éste, y que, en nuestra opinión, supone un contrapeso importantísimo a la concepción luterana del hombre. Es verdad que Marx ha trabajado más la mediación del hombre con la naturaleza, que la del hombre con el hombre. Por ello quizás sea verdad que el hombre le ha salido mucho más "productor" o creador, que no hermano, amigo o amante. Pero a pesar de todo es innegable que la relación hombre-naturaleza está, mediando constantemente y necesariamente la relación hombre-hombre y es por ello un factor decisivo en la marcha de la historia humana 71.

El segundo factor lo constituyen las cristiandades orientales y podríamos concretarlo en las dos reuniones del Consejo Mundial de las Iglesias que tuvieron lugar en Asia, primero en Ceilán (1956) y luego en Nueva Delhi (1961). El tema de esta segunda era "Cristo luz del mundo". Un trabajo ya célebre del profesor de Chicago, J. Sittler[72], situaba el tema de la unidad en el contexto de Col 1, 15-20 y reclamaba de los asistentes la elaboración urgente de una "teología cósmica". Y se dio el contraste de que el trabajo suscitara la oposición de Iodos los participantes occidentales, mientras despertaba un eco inesperado en los orientales[73]. En el fondo de esta doble reacción estaba, sin duda, la concepción oriental del hombre, que también ve en la naturaleza una media-

carta, rebautizándolo un poco, para contrarrestar otros mitos colosenses de la Naturaleza. Pero carece de verdadera relevancia teológica.

O: H. DEMBOWSKI, *Grundfragen der Christologie,* Kaiser, München 1969, p. 266, con sus despiadados ataques a Teilhard y a todo intento de dar a Crisjo una relevancia supraindividual.

[71] Un ejemplo de esta concepción del trabajo, se puede encontrar en el*teólogo cubano SERGIO ARCE,«en su contribución: *¿Es posible una teología de la revolución?,* aparecida en la obra en colaboración: *De la Iglesia y la Sociedad,* Tierra Nueva, Montevideo 1971, pp. 227-53.

[72] Cf. *Istina,* 9 (1963), 374 ss.

[73] Véase la cróriica acogedora de *Istina (loe. cit.):* "Los delegados fueron vivamente impresionados por una alocución de apertura titulada *Called to unity* y presentada por el profesor J. Sittler de la universidad de Chicago. El profesor Sittler había tomado como texto de su alocución Col 1, 15-20: imagen del Dios invisible y primogénito **de toda crea-**

ción indispensable hacia el hombre [74]. Esta concepción que estaba siendo destruida por una entrada violenta, repentina y egoísta de la técnica, se veía ahora confirmada por 'a cristología de Colosenses, y permitía al oriental un verdadero reencuentro consigo mismo [75].

En el fondo de estos dos factores, puede que haya un mismo descubrimiento: el valor de *la comunión hombre-naturaleza de la cual brota el hombre.* Si esta concepción está alienada en el mundo oriental por un sometimiento fatalista y religioso a la naturaleza, está también alienada en Occidente por otro sometimiento más sutil: la concepción occidental del trabajo según la cual, no sólo es el hombre desposeído de los frutos de su trabajo, sino que éstos se posesionan de él. le dominan y le someten. El occidental no llamará Dios al rayo, ni sagrada a la vaca, pero se encuentra con que *se le han hecho sagrados* y divinos, el petróleo, el ejército o el timbre móvil.

En estas condiciones, la afirmación del influjo de Cristo sobre *ta panta* y del carácter cósmico de la redención, no autoriza ninguna especie de "geografía" sobre los nuevos cielos y la nueva tierra, pero tiene una misión importante: dar al creyente la conciencia de su superioridad sobre esas *eksousiai o* potestades nuevas, apartarle del culto a ellas y, extendiendo hasta ellas la redención, llevar las fronteras de la Humanidad Nueva hasta su total desaparición.

La Plenitud y sus efectos: Reconciliación y paz.

La redención así entendida, no es una simple declaración de perdón o un acto jurídico de satisfacción por algo, sino

tura. Habló con elocuencia del Cristo cósmico y de los designios de Dios revelados de cara a la restauración de *ta panta.* Refiriéndose a Ireneo más que a Agustín, nos puso en guardia contra íoda visión de la unidad que se limite al dominio puramente eclesial: habló de la necesidad de redescubrir una noción verdaderamente bíblica de las relaciones entre Naturaleza y gracia. Citó, aprobándolas, las palabras de Alian D. Galloway: para Ireneo la encarnación y la obra salvadora de Jesucristo significa que la promesa de gracia fue hecha a la Naturaleza toda entera y que, a partir de este hecho, nada puede ser llamado profano o impuro'. Fue evidente en Nueva Deihi que los delegados no sabían cómo insertar este elemento de cristología cósmica en el marco de sus deliberaciones. Y, sin embargo, es también evidente que lo consideraron como una de las exposiciones más estimulantes de toda la asamblea, a la que era preciso tener muy en cuenta a la hora de elaborar una declaración sobre la unidad tal como Dios la quiere para su Iglesia."

La admirable *souplesse* del redactor, no enmascara la perplejidad de esos delegados occidentales.

Aunque, por supuesto, en un sentido muy diverso que en Marx.

" Cf. N. KEHL, *op. cit.* (nota 59), p. 21.

que supone la recepción de algo positivo, una cualidad indefinible que el Nuevo Testamento designa con la palabra: plenitud. Las resonancias divinas de esta palabra en el Nuevo Testamento son bien claras; sin embargo, no designa sin más a la Divinidad, sino—con expresión de P. Lamarche—"la sobreabundancia de vida y de poder que caracterizan a la divinidad sin identificarse con ella" [76]. Quizás podríamos hablar del *pléróma* como de aquello de lo que Jesucristo se vació en su *kénosis*. En paralelismo con lo que hemos dicho antes del carácter de Imagen (que reside en Cristo y al que nosotros nos asimilamos), también la Plenitud está en el Señor Resucitado y de El se expande a todo el cuerpo: "en El habita la plenitud de la divinidad y vosotros alcanzáis la plenitud en El que es señor de todas las potestades" (Col 2, 10); "todos nosotros hemos recibido de su plenitud" (Jn 1, 16). En el apartado siguiente volveremos a encontrar este elemento, que es constitutivo de la acción recapituladora de Cristo. El *pléróma* indica, pues, la llenazón de ese desgarramiento constitutivo del hombre, al que aludíamos al hablar del carácter dinámico de la imagen. Es natural que en la exégesis de muchos Padres el *pléróma* equivalga al Espíritu Santo.

Porque en El, como Primogénito de la creación nueva, reside la Plenitud, puede Cristo ser causa de reconciliación y de paz. Y esto nos da el sentido de esa reconciliación que es obtenida *eis autón:* por la convergencia hacia El. No se trata de una reconciliación con Dios, entendida de manera psicológica o jurídica, y ulterior al ser del hombre. Para la Biblia Dios nunca es objeto de reconciliación, sino siempre el sujeto de ella. Los dos términos de la reconciliación están propiamente en el ser mismo del hombre. Reconciliación es la superación de la contradicción constitutiva del hombre, la cual existe no sólo a nivel individual, sino al nivel de la comunidad humana total. Si queremos hablar otra vez de identidad entre ser individual y ser genérico, es válido. Pero quizás quepa hablar aún más radicalmente: la reconciliación de que se habla

" *Op. cit.*, p. 81.

aquí se da cuando la oposición es ontológica; y esto acontece allí donde se da la contradicción de una pluralidad de Absolutos y, por tanto, no sólo entre sujetos individuales y humanidad total, sino entre la pretensión absoluta del hombre y la Absolutez de Dios, que era en realidad la fuente de aquella dimensión absoluta y es el autor de la reconciliación. El fruto de la reconciliación es la plenitud de la palabra Paz.

3. JESÚS, RECAPITULACIÓN Y PLENITUD

Esta forma de concebir la reconciliación nos introduce de lleno en el tema del presente apartado. Reconciliación es así un concepto emparentado con el de recapitulación. Este, más que ser un título cristológico, designa la obra de Cristo, o mejor: "la obra que Dios llevó a cabo por medio de Cristo" (Ef 1, 19), la meta definitiva de la aventura creadora. Se centra, por tanto, en la dimensión cósmica de Cristo y en su carácter de hermanador universal. Con él damos satisfacción al tema que tantas veces se ha insinuado en las páginas anteriores: esa personalidad corporativa de la Humanidad Nueva del Resucitado. Jesús, que era el Alfa de la creación en cuanto Imagen del Dios invisible, pasa ahora a ser su Omega, en cuanto Recapitulador de la realidad visible.

El lugar del Nuevo Testamento que más explícitamente habla de la Recapitulación es el prólogo de la carta a los Efesios, precisamente un documento muy paralelo y muy similar a Colosenses. Pero, para que podamos entretenernos más en el análisis de ese prólogo, importa notar que la Recapitulación no es una simple palabra que se ha escapado como accidentalmente en el clima sonoro y pomposo del lenguaje del prólogo. La recapitulación es más bien la realidad subyacente a toda la carta, y a- la que hacen referencia todos los conceptos de panificación, cabeza, paz, misterio, etc., que tejen el entramado de la epístola. Una palabra de ambientación sobre la problemática de Efesios nos ayudará a comprender esto.

El nacimiento de la idea universalizadora.

El tema de la carta a los Efesios es la idea universalista de la llamada de judíos y gentiles a la misma fe. Difícilmente podemos comprender hoy lo inaudito y lo asombroso que esto resultaba para los creyentes de entonces. El autor tiene conciencia de ese carácter asombroso. Por eso, la llamada universal de judíos y gentiles es designada por él (y nosotros pensamos que exageraría) como el *mysterion:* el verdadero arcano que estaba escondido desde siempre y que ahora se ha manifestado, la clave oculta que desvela todo el secreto de la realidad, hasta el punto de justificar la emoción y la solemnidad de este prólogo.

Para comprender este carácter inaudito y asombroso, debemos desenmascarar en nosotros la secreta convicción que alimentamos sobre el carácter evidente y natural de las divisiones humanas. Y debemos desenmascararla en nuestra conducta práctica, ya que hoy decimos no aceptarlas en la teoría. Puede ayudarnos una mirada a lo que han sido, a lo largo de toda la historia, las divisiones entre los hombres, basadas en criterios de raza, sexo, nación, clase social o confesión religiosa.

La división se acepta entonces como evidente: ellos no son "de los nuestros", ellos son "los otros". Y a través de la división, se acepta como evidente la enemistad, por el halo de razón, de santidad, de elección divina o de absolutez con que se reviste la propia postura. Los grandes valores humanos que decimos defender, llevan siempre el implícito de que su vigencia se ciñe, en realidad, a los de la propia postura. Al "otro" se le han de negar, casi sin querer, en virtud de aquello que nos separa: su posición en la clase contraria parece privarle de derechos; y la identificación con los valores de la propia postura justifica insensiblemente esa privación: ellos son prácticamente el no-ser, son "chusma", "rojos", "herejes", "malos", o simplemente son de otra manera y están ya hechos a la suerte que les ha tocado. Y si se llega a la guerra abierta, los golpes que asestemos nosotros son castigos de Dios o victorias de la justicia; los golpes que asesta el e-.emigo son crímenes inconfesables.

No se entenderá lo que estamos queriendo decir si se le

da un tono de reproche moralizador. Quiere ser una simple descripción de una manera espontánea e inevitable de ser hombre. La naturalidad con que la literatura religiosa judía maldice a los "otros", a los gentiles o a los enemigos, y habla atrozmente de ellos delante mismo de Dios, en su misma oración, y sin la sombra de un remordimiento, constituye la mejor explicación de lo que intentamos decir. Es preciso haber leído muchas veces todo lo que los salmos dicen contra los gentiles y los enemigos de Israel, para poder comprender lo que significa la afirmación de la carta a los Efesios.

Porque esa naturalidad con que el judío habla contra los de fuera, es comprensible: ante la parcialidad y la desarmonía de los grandes valores humanos, la idea de la unidad y la universalidad del hombre resulta muy problemática, como no sea en la forma del dominio y el imperio. Por eso decíamos que no estábamos haciendo un reproche, sino más bien la descripción de una manera espontánea e inevitable de ser humano. Porque una renuncia a esta manera de ser implica fatalmente un abandono o una traición a los propios valores. Las divisiones son tan verdaderas y tan reales que muchas maneras de estar con todos son la forma de no estar con nadie. La Iglesia ha traicionado muchas veces a la justicia, por miedo de aceptar la realidad incuestionable de la lucha de clases. Y este miedo podía ser comprensible; pero no lo era la consecuencia que tuvo. En esta situación, la universalidad del concepto de hombre, o no se ha visto en absoluto (como cuando los sabios se preguntaban si las mujeres, o los esclavos, tienen alma)[77], o sólo ha sido barruntada como una aspiración lejana y como una vaga referencia teórica, o, si se ha afirmado, ha sido como simple prolongación de la postura propia y como resultado de la imposición de la propia clase sobre los demás.

Dentro de esta ambientación es donde se comprende la admiración que ejerce sobre el autor de Efesios la idea de la universalidad de Cristo y la unidad del hombre que ella fundamenta. La obra recapituladora de Dios en Cristo es la autén-

[77] Valga como ejemplo evocador la célebre sátira VI (219-223), de JuVBNAL: "O demens!... servus homo est?" que justifica su muerte sin razón : "sit pro ratione voluntas".

tica puesta del revés de todo este mundo, y la que permite al autor creer en la unidad e igualdad de los hombres.

En aquel entonces, la división más aguda y más radical que atravesaba las conciencias era la separación entre judíos y gentiles, precisamente porque se apoyaba en la elección de Yahvé. Hoy en día, la auténtica traducción de aquella división de antaño la constituye para muchos la lucha de clases, precisamente por los fuertes acentos éticos, de justicia y de elección del pobre, con que está cargada. Es verdad que la Ilustración había elaborado ya la idea de Humanidad. Pero es innegable que esa idea se ve echada a pique por el descubrimiento que hace Marx de la lucha de clases. Por eso, la idea que mejor encarna hoy el kerygma paulino de la universalidad de Cristo y la llamada de judíos y gentiles, es el anuncio marxista de la sociedad sin clases.

Y este anuncio sigue siendo tan inaudito y tan digno de suscitar acentos emocionados como antaño. Porque el hombre de la clase dominante no lo acepta, y sigue considerando como simple insolencia intolerable el que gente de otra clase pretenda equipararse a él: argumentos como aquellos de que "¡hasta tienen televisor!" y "¡hasta tienen coche!" constituyen la prueba evidente de su propia razón para aquellos que tienen a lo mejor dos coches y dos televisores. No se concibe, por tanto, más universalidad que la de un dominio que, en el mejor de los casos, será paternalista y bondadoso, pero no deja de ser dominio. A su vez, el militante de la clase oprimida teme perder la fuerza para su lucha y la fidelidad a los suyos si atiende más a la utopía final de la sociedad sin clases que a la realidad actual de la lucha. Ello le sitúa con frecuencia en el peligro de convertir otra vez la universalidad en el dominio absoluto de los suyos y en la mera supresión de los otros. Esto radicaliza las posturas, y reproduce hoy en otras escalas la antigua división entre gentiles y judíos.

Esta ambientación nos da un buen punto de referencia para comprender el anuncio de la universalidad de Cristo y lo que llama el autor de Efesios "el derribo del muro" (2, 14). Para concluir es importante señalar que la carta a los Efesios predica esta universalidad con características muy propias. También en Romanos aparece tratado este problema; pero allí el elemento universalizador era más bien el pecado común a unos

y otros: gentiles y judíos, *todos* son pecadores (Rom 3, 23). El problema es abordado de manera más polémica, ante la oposición que hay entre unos y otros. La carta a los Efesios, en cambio, mira la cuestión de manera más positiva: ya no se remonta al pecado de todos y a la imposibilidad de justificación propia, sino al designio de Dios, desde antes de la creación, de dar vida a la Humanidad Nueva del Resucitado como recapituladora de todas las cosas. De aquí deducirá el autor lo que luego hace de motivo principal en toda la parte doctrinal de la carta: El es nuestra paz (2, 14). En El se ha dado por primera vez la condición para una paz auténtica, que no sea ni el enmascaramiento de las diferencias ni su consagración.

Ahora podemos abordar la descripción de la obra recapituladora en esta carta.

La recapitulación en el prólogo de Efesios.

Todo el enorme despliegue ponderativo de que hace gala este prólogo (Ef 1, 3-14) intenta una sola cosa: servir de peana a la afirmación de la recapitulación de todo en Cristo, que constituye su punto central. La dificultad de lectura que ofrece el prólogo proviene simplemente de la enorme cantidad de incisos que tiene, los cuales a su vez se complican con nuevos incisos. Si logramos eliminar éstos, daremos con un esquema muy claro y que quizás tiene la garantía de su propia sencillez[n]. El punto de orientación más seguro son los dos participios griegos *proorisas* (v. 5) y *gnórisas* (v. 9) que nos hablan de dos acciones sucesivas de Dios: una predestinación y una realización o manifestación de esa elección eterna. Ambos participios se emparentan también por el hecho de ir precedidos por un complemento de modo: *en ágape*[79] *proorisas, en... sophia*

[78] Véase P. LAMARCHE, *op. cií.*, pp. 85-90. La estructuración que propone LAMARCHE nos parece preferible a la de H. SCHLIER *(Die Brief an clie Epheser*, Patmos 1965, pp. 38 ss.) pese a la autoridad del comentario de éste.

[79] Los exegetas discuten si las palabras *en agapé* pertenecen a la frase anterior o a la que sigue inmediatamente (compárense como ejemplo las versiones de la Biblia de Jerusalén y del Nuevo Testamento Ecuménico de Herder). Nuestra estructuración favorecería esta segunda hipótesis. Y cabe añadir que en la frase anterior, la expresión *en agapé* resultaría redundante, después de las palabras "santos e inmaculados".

gnórisas. Una vez obtenidos estos dos rieles fundamentales por los que discurre el pensamiento del prólogo, no es difícil descubrir, en los versos anteriores, el anuncio de estos dos mismos temas—elección y Salud—hecho en orden inverso. De modo que el prólogo se desarrollaría según el esquema circular *abba.* Pero limitándose la primera vez a enunciar el tema, y desarrollándolo la segunda.

De acuerdo con esto, el prólogo quedaría estructurado de la manera siguiente:

vers.	*tema*	*Texto*
3	a. Salud	*eulogésas*[80] *en Christó*
4	b. Predestinación	*kathos ekselesato en auto*
5-8a	B. PREDESTINACIÓN	*en agapé proorisas dia Iésou Chistou*
9-14	A. SALUD	*en sophia gnórisas to mysterion*

Este esquema suscita inmediatamente la pregunta de cuál es esa Salud predestinada y dada a conocer. Y a ella contesta el texto inmediatamente a continuación: *anakephalaiósasthai ta panta en tó Christó* (v. 10): recapitular todas las cosas en Cristo[81]. De esta manera queda patente el puesto de preeminencia .que ocupa la recapitulación en este himno.

El tema de esa Salud obrada por Dios es el tema central en la estructuración presentada, y va a ser también el tema de toda la parte doctrinal de la carta[82]. Por eso ya el prólogo se entretiene un poco más en él, ampliándolo con una oración de relativo muy importante. El secreto de todo consiste en la recapitulación de todas las cosas en Cristo, *en quien nosotros habíamos sido llamados* (vv. 11-12), *y en quien vosotros ha-*

[80] La bendición es término clásico del Antiguo Testamento para expresar la Salud.

[81] Y con ello nótese la presencia explícita de Cristo en cada uno de los cuatro miembros que estructuran el esquema del prólogo, tal como lo presenta el texto.

[82] La parte doctrinal de esta carta la estructura así P. LAMARCHE *(op. cit.,* pp. 87-88):

— anuncio	1, 15-16
a) tema de acción de gracias	17-19
b) tema de la Salud	20-23
B) desarrollo del tema de la Salud	2
A) desarrollo de la acción de gracias	3, 1-19
— doxología final	20-21

béis sido sellados con el Espíritu (v. 13). Nosotros y vosotros se refiere a judíos y gentiles, los dos pueblos que dividían entonces a la humanidad con la más radical de todas las divisiones: la religiosa; y que ahora han sido unificados por la recapitulación de todo en Cristo. Y con ello hemos reencontrado el problema de la universalidad del hombre, que constituyó nuestra ambientación al tema de la recapitulación.

Esta es la nervatura del prólogo, y ella pone de manifiesto lo que acabamos de indicar: que todo su enorme despliegue no intenta más que servir de peana a la afirmación de la recapitulación de todo en Cristo. Esta nervatura queda rellenada por una serie ingente de oraciones de relativo, calificativos, matizaciones e incisos explicativos. Pero si prescindimos de todo ese follaje, nos queda este tronco bien sencillo: *una Salud que estaba predestinada eternamente y que consiste en la unificación de todo en Cristo,* tema de la carta.

De acuerdo con todo esto, el esquema del prólogo, una vez puestos los paréntesis convenientes, quedaría exactamente así: "Bendito sea Dios,

a. que nos ha bendecido en Cristo

b. tal como nos había escogido en Cristo

B. Con amor nos predestinó a ser hijos suyos por medio de Cristo...

A. Con sabiduría nos manifestó el Misterio de su voluntad:
recapitular todas las cosas en Cristo
(en quien nosotros habíamos sido llamados,
y en quien vosotros habéis sido sellados con el Espíritu).

Una vez establecido que la recapitulación es el concepto central de todo el prólogo y, a través de éste, de toda la carta a los Efesios, es legítimo esperar que vamos a encontrarlo desarrollado en algún momento de la carta. El análisis literario nos conduce a los versos 20-23 del capítulo I, en los que vuelve a aparecer el tema de la Salud.

Desarrollo del tema de la Recapitulación.

En estos versos se nos habla de "la obra que Dios llevó a cabo por medio de Cristo", con lo que aparece clara la alusión

al tema de la Recapitulación esbozado poco antes. Esta obra es descrita en los siguientes pasos:

— resucitarlo de entre los muertos y sentarlo a la diestra de Dios (v. 20)
— poner todas las cosas bajo sus pies (v. 22a)
— y a El, que es cabeza de todo, darlo a la Iglesia (v. 22b).

Entre estas frases y las de los vv. 9-14 hay un cierto parentesco temático y de vocabulario: en ambos momentos encontramos la alusión a "todas las cosas" (vv. 10.21.22); la Iglesia (vv. 22.23) se corresponde con el "nosotros-vosotros" de los vv. 11-13; parentesco hay también entre el Espíritu del v. 13 y el *pléróma* del v. 23. Finalmente, la recapitulación (v. 10) y el ser cabeza (v. 22) proceden de la misma raíz *kephale,* de modo que el verbo recapitular se traduciría más literalmente por su efecto como "ser encabezado por". La recapitulación es la incorporación de todo a Cristo, de manera que el término de "Cabeza" no aluda a una simple dignidad preeminente, sino a la total unidad personal entre cuerpo y cabeza.

Pero nos encontramos en el texto con una curiosa contradicción (o al menos contracción) que parece frenar ese movimiento incorporador de todo a Cristo. En efecto, de acuerdo con los pasos señalados anteriormente, la recapitulación se predica de Jesús Resucitado y Exaltado y consiste en

poner *todas las cosas* bajo sus pies,
y a El que es cabeza de *todas las cosas*
entregarlo *a la Iglesia* que es su cuerpo.

Si todo está puesto bajo sus pies y El es cabeza de todo, el ritmo de la frase pediría que continuara diciendo que todo es su cuerpo. Y otra vez nos encontramos a la Iglesia en lugar del todo[83].

Esta especie de contradicción es la misma que ya encontramos en el himno de Colosenses, entre *ta panta* y la Iglesia. Parece pues que se trata de una contradicción no casual, sino

[83] Hasta tal punto es clara la contradicción que la versión latina creyó esquivarla traduciendo mal: El es cabeza *de toda la Iglesia...*

pretendida. Y sólo se explica por esa identidad dinámica y en tensión que se da entre mundo e Iglesia y a la que ya aludimos[84]. Generalizando aún más, parece tratarse de una inconsecuencia típica del lenguaje de Pablo, que se vale del término "Cabeza" para aplicarlo a Cristo respecto de todo, pero en cambio no llama "cuerpo de Cristo" más que a la Iglesia. Sustituyendo la terminología de la carta por la que hemos ido empleando en todas estas páginas, podríamos reformular así esta aparente inconsecuencia paulina: la Recapitulación consiste en

— crear el Hombre nuevo [85],
— introducirlo todo en el ámbito de esa Humanidad nueva[86],
— y dar el Hombre nuevo a la Iglesia.

¿Cómo puede decirse que el Hombre nuevo es dado sólo a la Iglesia después de lo dicho en la frase inmediatamente anterior? Así queda formulado con más agudeza el problema al que, afortunadamente, intenta responder la frase siguiente del texto de Efesios, puesto que va introducida con un relativo causal: *étis*. Se lo dio a la Iglesia *porque* ella es *to pléróma tou ta patita en pasi pléroumenou* (v. 23). Tenemos aquí una definición de la Iglesia, que intenta darnos razón de esa curiosa relación dialéctica—de igualdad y diferencia—que mantiene la Iglesia con respecto al universo. Vale la pena que nos entretengamos un momento en ella, para acabar de comprender lo que es la acción recapituladora de Cristo.

El problema que nos plantea la caracterización de la Iglesia que presenta este v. 23, es que admite nada menos que cuatro posibles traducciones. En efecto, tanto la palabra *pléróma* como el participio *pléroumenon* puede tener tanto un sentido activo como un sentido pasivo. La repetición de esta doble variante, arroja cuatro combinaciones posibles. Si *pléróma* tiene un sentido activo, significaría que la Iglesia llena o complementa a Cristo. Si lo tiene pasivo significará que la Iglesia es llenada por El. Si *pléroumenos* tiene un sentido activo, significará que Cristo va llenando todas las cosas (aunque con el matiz de la voz media griega: las llena

[84] Cf. más arriba, p. 313.
[85] En el lenguaje de Efesios: Resurrección y sesión a la diestra de Dios.
[86] En lenguaje de Efesios: ponerlo todo bajo sus pies. Con alusión a la supresión de todas las potestades (cf. 1, 21).

"para sí"). Si lo tiene pasivo significa que Cristo va siendo llenado.

No existen razones decisivas en favor de ninguna de las opciones posibles, pero, en líneas generales, dada la identidad de raíz entre el sustantivo *pléróma* y el verbo *pléroó* se puede sospechar que se trata de acciones correlativas que expresan una reciprocidad.

Respecto al sustantivo *pléróma* nos parece más probable el sentido pasivo. El activo es lingüísticamente muy raro[87], aunque era el preferido por muchos Santos Padres que veían al cuerpo como complemento de la cabeza. Sin embargo, parece ajeno al contexto de la carta el cual ha dejado muy claro que no sólo la Iglesia, sino todas las cosas, tienen por cabeza a Cristo. Pensamos, por tanto, que *pléróma* no significa complemento, sino más bien expansión o plenitud, en sentido pasivo.

En el caso del participio *pléroumenos,* nos encontramos en el texto con el acusativo "todas las cosas" que parece ser un complemento directo, y pediría para el verbo un sentido activo. Sin embargo, el uso de *pléroumai* con sentido activo es sumamente raro. Por otra parte, aun en el caso de que se traduzca activamente, hay que conservar el matiz reflexivo que tiene la voz media griega y que hace revertir la acción en Cristo: llena para sí, o en provecho propio. Estas son las razones por las que modernamente, Benoit[88] y Feuillet[89] optaron por la traducción pasiva de *pléroumenos.* En este caso, el acusativo *ta panta* habrá de tomarse como un acusativo de parte, duro de traducir en nuestras lenguas occidentales, pero no infrecuente en el griego.

Si, por consiguiente, aceptamos los dos sentidos pasivos, que son los más espontáneos desde el punto de vista gramatical, nos encontramos con la afirmación de que la Iglesia va siendo colmada por Cristo (el genitivo que sigue en el texto griego) y a su vez Cristo va siendo colmado. ¿Por quién? Aquí tenemos otro punto de divergencia. Feuillet responde que por Dios (empalmando con Col 2, 9.10: en El habita la plenitud *de la Divinidad,* y vosotros sois llenados en El). Benoit, en cambio, responde que por la Iglesia misma. Ambas opiniones son válidas, pero nos parece que esta segunda empalma más con el contexto de la carta. Esta describiría así una interacción entre Jesús y la Iglesia: la Iglesia es la expansión de Cristo, recibe su plenitud de El. Cristo, a su vez, encuentra su plenitud en la Iglesia. La Iglesia no es absolutamente nada sin Jesús. Pero Cristo no es sólo Jesús de Nazaret, sino El y nosotros: el Cristo total.

87 Con todo tenemos algún ejemplo de él. Cf Mc 2, 21 : nadie pone un remiendo nuevo en tela vieja, porque de lo contrario el añadido *(plérόma)* tira de la tela y hace más grande el roto.

88 P. BENOIT, *Corps, tete et plérome dans les épitres de la captivité,* en *Revue Biblique,* 63 (1956), 5-44.

89 A. FEUILLET, *L'Eglise plérόme du Christ d'apris Ephés. 1, 23,* en *Nouv. Rev. Théol,* 88 (1956), pp. 449-72 y 593-610.

De acuerdo con el análisis precedente, podríamos traducir la frase de Efesios 1, 22-23 de la manera siguiente: todo lo puso bajo sus pies. Y a El, que es Cabeza de todo, lo donó a la Iglesia, por cuanto ella es Su Cuerpo, es decir: la expansión de Aquel que va colmándose totalmente en todas las cosas.

Esta traducción nos permite responder a la pregunta que formulábamos hace un momento: ¿por qué dice el autor de Efesios que Cristo fue donado a la Iglesia? No lo dice en un sentido excluyente, sino porque *sólo la Iglesia es explicitación del carácter anónimo del mundo como recapitulado en Cristo; y sólo en ella aparece Cristo como persona total.* Esta es la razón por la que la carta habla de Cristo como donado a la Iglesia, y de ésta como su cuerpo.

Con todo este análisis hemos obtenido alguna información sobre el contenido teológico de la Recapitulación. Este puede ser reducido a una doble tesis:

1. *Cristo llega a ser Cristo—"va colmándose"—en la medida en que las cosas se van llenando de El.* Esto significa que lo que llamamos la Encarnación no es puramente un acontecimiento aislado, sino que afecta y está destinada a afectar a toda la creación. Introduce en ella un elemento nuevo que toda la creación está destinada a recibir: el *pléróma,* la Plenitud.

Es importante notar el papel que en todo esto juega la Resurrección (mencionada explícitamente en Ef 1, 20) y la idea del *soma pneumatikon.* Sin ella es imposible entender la idea de la universalidad de Cristo. Después de ella, el Resucitado mantiene una especial relación con todo el cosmos, hasta poder decir que éste es (o está íntimamente vinculado a) su nuevo cuerpo. El "cuerpo de condición gloriosa" (Fil 3, 21)—en cuanto el cuerpo es expresión de la persona y centración del mundo en ella—es ahora una expresión liberada de lo que es cerrazón limitativa en los cuerpos que nosotros conocemos. Por él, Cristo no está limitado por una individualidad privatizante y sustrayente, sino que, sin dejar de ser un "Tú" (susceptible de relación personal, por tanto), es universal. No es un "tú" limitante, sino plenificante. Su cuerpo es *ta panta.*

2. Como consecuencia de esta obra recapituladora de todo en Cristo, aparece en la historia la Iglesia como la llamada a

vivir y testimoniar la realidad de esta relación plenificante de Cristo respecto del mundo. *Ella es el anticipo del Cristo total en cuanto ha recibido de manera más explícita y consciente, esa plenitud de Cristo.* Su misión es poner de relieve esa donación de una plenitud nueva que el mundo recibió en la Encarnación y hacia la que camina. Desde el momento en que renuncia a ello se convierte en sinagoga o en organización religiosa [90].

Y aunque sea brevemente vale la pena seguir el rastro a la idea recapituladora en todo el resto de la carta: como Recapitulador universal, Cristo ha derribado el muro que separaba a los hombres y es nuestra paz (2, 14). En El está dada la base para un concepto universal del hombre, para una visión unitaria e igualitaria de éste, en la que ya no hay judío ni griego, esclavo ni señor, porque "de los dos hizo en El un solo hombre nuevo y los reconcilió a ambos en un único cuerpo (2, 15.16). Esto ha sido posible porque "nos vivificó juntamente con El y nos resucitó junto con El y nos hizo sentar en los cielos con El" (2, 5-6), de manera que ahora todos los hombres son "coherederos, concorporales y copartícipes" (3, 5). Se comprende que la carta funde ahí la unidad de la Iglesia (4, 1 ss) y el amor cristiano (4, 25 ss), que haga del matrimonio un anuncio de ese misterio unificador (5, 27 ss), de ese único Hombre perfecto (4, 13) cuyo cuerpo estamos edificando (4, 12.15) y que

[90] Agrupando ahora todos los pasajes relativos a la recapitulación y que acabamos de analizar, nos quedaría más o menos el siguiente texto:
"Bendito sea Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo,
que nos ha bendecido en Cristo con toda clase de bendición
tal como nos había predestinado en El.
Amorosamente nos predestinó a la Filiación por medio de Cristo
y sabiamente nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad:
el designio de recapitular todas las cosas en Cristo
en quien nosotros judíos fuimos hechos herederos,
y en quien vosotros gentiles habéis sido sellados con Su Espíritu...
Esta obra la llevó a cabo resucitando a Cristo de entre los muertos
y sentándolo a su diestra,
por encima de toda fuerza, poder, señorío, o cualquier palabra que [pronunciarse pueda,
Así lo puso todo bajo su influjo,
y a El que es cabeza de todo, lo donó a la Iglesia
porque ella es Su cuerpo
y la expansión de Aquel que va colmándose totalmente en todas las [cosas."

es el que da la verdadera medida de la plenitud de Cristo (4, 13).

De este modo se nos establece que la Recapitulación es el fundamento de eso que modernamente se denomina "el valor absoluto del hombre". En la conclusión del libro desarrollaremos más este punto. Ahora terminemos con una palabra de reflexión.

Pervivencia del tema de la Recapitulación.

Las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre la recapitulación de todo en Cristo son bien claras. Y aún podríamos haberlas completado con algunos textos de Juan, vg.: "cuando sea exaltado, todo lo atraeré hacia Mí" (12, 32). No es fácil, sin embargo, comprender esta universalidad de Cristo: si el factor decisivo de ella es la Resurrección, es evidente que todo intento de aclaración presupondría alguna comprensión de la dimensión nueva de la Resurrección. Y esta comprensión no la tenemos. Al margen de ella, cualquier intento de explicar la realidad recapituladora de Cristo puede degenerar fácilmente en ciencia-ficción [91].

Y, sin embargo, como dijimos al hablar de la kénosis, el tema ha estado vivo en muchas épocas de la historia de la teología. Los Padres griegos le prestaron particular atención, quizá por proceder de un mundo como el griego, para quien el problema por excelencia era el de la conciliaciación entre lo uno y lo múltiple: entre la unidad total que la mente capta cuando capta el ser y la multiplicidad absoluta que la experiencia testifica. Este problema había marcado absolutamente a todo el pensar griego, desde Parménides a Democrito y Heraclito; y desde las ideas universales de Platón, a los conceptos aristotélicos de sustancia primera y sustancia segunda. Es normal, por tanto, que los primeros Padres vean en la universalidad de Cristo el camino de respuesta a dicho problema. Justino recuperará para la teología el término "recapitular todas las cosas en Cris-

[91] Recomendables son: F. MOINGT, *L'universalité de Jésus Christ,* en *Rev. de Théol.el Pliil.,* 3 (1967), pp. 209-33; y D. BONHOEFFER, *Etica,* Estela, Barcelona 1968.

to", y su concepto de logos parece más cercano al problema griego de lo uno y lo múltiple, que no al Evangelio de Juan[92]. Ireneo erige la recapitulación en el concepto central de su teología: "cuando se encarnó recapituló en sí la larga serie de todos los hombres, dándonos la Salud como en un compendio, para que en El recibiéramos el ser a imagen y semejanza de Dios"[93], es decir: en El estábamos todos, porque en El está lo que nos hace ser lo que somos (dinámicamente entendido)[94]. Ireneo subraya muy bien el papel del Espíritu en esta tarea recapituladora[95]. La carne del Resucitado, según un texto muy famoso, es una carne que está poseída por el Espíritu y ha asumido la cualidad del Espíritu y por eso es *caro oblita sui*[96], "carne olvidada de sí misma": una forma de ser que ha incorporado a su propia ontología, lo que para nosotros sólo es una exigencia ética de actuar, que experimentamos como contraria a nuestro ser.

Más adelante, en el marco de la filosofía neoplatónica, algunos Padres explican la universalidad de Cristo afirmando que el Hijo de Dios al encarnarse había asumido la naturaleza humana universal. Esta idea es, en algún sentido, repescada por K. Barth, quien ve en la falta de "hypostasis" humana de Jesús' el fundamento de su humanidad universal: "En Jesucristo no ha sido *un* hombre, sino más bien lo humano de *todos* los hombres en cuanto tal, lo que ha sido transpuesto y elevado a la unidad con Dios"[97]. Esta explicación de Barth, a la que volveremos en otra ocasión, no subraya quizás bastante que la Resurrección es el factor decisivo de universalización. En cualquier caso, persiste la afirmación que de una manera más genérica enunció Vaticano II y en la cual, como hemos dicho, se fundamenta para un cristiano el valor absoluto del hombre:

[02] Sobre Justino e Ireneo, véase más adelante, cap. VIII, pp. 384-411.
[53] *Adv. Haer.* III, 18, 1.
[94] Como expresa este texto atribuido a Ireneo: "El (Cristo) es todo en todas las cosas: en los patriarcas patriarca, en las leyes ley, en los sacerdotes primer sacerdote, en los profetas profeta, en los ángeles ángel, en los hombres hombre..., pues El fue para Noé marino, para Abrahán caudillo, con Isaac amarrado, con Jacob emigrante, Pastor de los salvados y Esposo de la Iglesias..." *(Fragm. syr.,* 30, Ed. Harvey II, 460-61).
[95] *Adv. Haer.,* III, 17.
[98] *Adv. Haer.,* V, 9, 2.
[97] *Kirchliche Dogmatik,* IV, 2, p. 52.

ipse enim Filius Dei, incarnatione sua, cum omni homine quodammodo se univit[98].

La teología escolástica y postridentina, al igual que la teología luterana, eliminaron prácticamente las dificultades de esta forma de pensar, reduciendo la universalidad de Cristo a una especie de ficción jurídica, por la cual Jesús representa o sustituye ante Dios a todos los hombres. Todo parece acontecer, por decirlo de algún modo, en la imaginación divina. Y son pocos los que hoy se sienten satisfechos con esta especie de pensar monadológico postrenacentista.

Tanto la afirmación de Barth como la de Vaticano II, citadas anteriormente, constituyen en realidad una reacción contra esa manera juridicista de pensar, y una toma de contacto con las Fuentes. Pero la dificultad del tema no ha sido eliminada y, en su explicación, deben evitarse dos escollos: tanto el explicar la recapitulación de una manera fisicista o espacial, como el falso realismo del que piensa que, negado el lenguaje fisicista, no queda más posibilidad para hablar de la universalidad de Cristo que la del lenguaje metafórico o la ficción jurídica. Tampoco satisface el arreglo fácil del recurso a una divinidad omnipotente.

Lo que a nosotros nos importaría ahora es, más que dar una explicación última, hacer ver al menos la *coherencia humana* del lenguaje de la Recapitulación. Este lenguaje no puede separarse del hecho de que el ser hombre acontece ya siempre como una especie de "pretensión recapituladora". De modo que la universalidad de Jesucristo ha de relacionarse con ese existencial humano, como la Humanidad Nueva se relaciona con nuestro ser hombre actual. De este modo, el lenguaje de la Recapitulación encuentra al menos su verdadero *Sitz im Leben* teológico. Y así descubrimos que lo que este tema nos revela, lo claro e innegable de él, no es la afirmación o la explicación misma del hecho de la Recapitulación, sino el problema y la realidad que este hecho afronta.

En este contexto es importante la comprensión de esa "pretensión recapituladora" que es el hombre. El tomismo explicaba que en el acto de conocer *anima fit quodammodo omnia*. Y otros

[58] *Gaudium et Spes*, núm. 22: "el Hijo de Dios, por su Encarnación, se unió en cierto modo con todos los hombres".

filósofos han hecho fenomenologías parecidas sobre otros campos de la acción humana. Pero no es sólo el alma: es toda la corporalidad humana la que, por estar espiritualizada, adquiere en el hombre un grado de universalidad y una forma de relación con todas las cosas, superior a la que su propio ser material permite. El hombre sólo existe como centro de un universo al cual configura, le da sentido, lo integra en coherencias totales, lo unifica y, de este modo, lo recapitula. Por eso, recíprocamente, el mundo y las cosas obtienen su sentido, y su plenitud como cosas, de su incorporación al ser universal del hombre; y esto lo manifiesta el lenguaje más espontáneo: descubrimos que nuestras ciudades son *inhumanas* o que hemos de hacer un mundo más *humano*, y con eso los estamos descalificando o calificando simplemente en cuanto ciudades y en cuanto mundo. El hombre es la medida de todas las cosas. Y esta famosa frase del Protágoras de Platón, vale eminentemente de la Humanidad Absoluta del Hombre nuevo.

Por su parte, la corporalidad no es sólo el factor decisivo de la limitación y la particularidad del hombre. Es, a la vez, el factor decisivo que posibilita su universalidad en el mundo. Teilhard de Chardin ha escrito con verdad que "tener cuerpo es, para el alma, estar *enkekósmismené,* es decir, implantada en el mundo. Los fragmentos limitados, palpables, que en nuestro lenguaje usual llamamos cuerpo del hombre, no son seres completos, sino que constituyen algo así como el 'núcleo' o 'centro económico' de mi verdadero cuerpo, cuya extensión real es a la medida de las dimensiones del universo". De acuerdo con esto, mi cuerpo "no está en tales o cuales células que yo monopolizaría: es aquello que, en esas células y en todo el resto del mundo, recibe mi acción y reacciona ante mí". Cuerpo es "la universalidad misma de las cosas, en cuanto centradas sobre un espíritu animador y en cuanto le influencian a él" [99].

Precisamente por este carácter recapitulador del hombre, es posible una experiencia humana que J. Robinson puso muy de moda, y de la que Tillich se valió para hablar de Dios. La llamaba Robinson, experiencia de la profundidad; y es propiamente la experiencia del fondo del ser, al que accedemos en el fondo de nuestro ser como misteriosamente cercano o idéntico al fondo de todo ser. Una experiencia que antaño solía proporcionársela al hombre la naturaleza, por lo que solía hablarse de "comunión" con la naturaleza. Una experiencia de la que la sociedad moderna amenaza con desposeer al hombre: lo que explicaría el éxito insospechado que tuvieron las palabras de Robinson, cuando lograron devolverla a muchos hombres que quizás la habían perdido. "El centro de nuestro ser se confunde con el centro de todo ser, y el centro de todo ser se sitúa en el centro de nuestro ser", es-

*' *Science et Christ. Oeuvres*, IX, Du áéuil, 1965, pp. 34 y 35.

cribía Tillich y citaba Róbinson [10°]. Y "el Dios del que el hombre no puede huir es el fondo mismo de su ser". Se trata de una experiencia que estaba asumida desde antiguo por la tradición cristiana, cuando Agustín llama a Dios "más íntimamente mío aue mi yo más íntimo" [101], y Claudel traduce "más yo que yo mismo".

Ahora no vamos a discutir si en esa experiencia de la profundidad se da una vía auténtica de acceso a Dios y en qué sentido, o si Tillich—como muchos le acusan—no ha hecho en el fondo más que volver al dios de los filósofos, que no es todavía el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Hemos hablado de ella porque es una experiencia muy real y muy humana, y ayuda a comprender al hombre como un ser germinalmente recapiíulador de todo. De modo que la recapitulación de todas las cosas en Cristo puede ser la traducción de este rasgo a la Humanidad nueva del Resucitado.

Quién sabe incluso si, a través de esta experiencia, no tendríamos acceso a una cierta explicación de la intimidad entre Jesús y el Padre que ya comentamos [102]. Jesús parece vivir increíblemente abierto a esa experiencia de la profundidad, hasta el punto de que no constituye para El ese fondo inaccesible de su ser al que nosotros sólo accedemos en momentos privilegiados o en situaciones límite, sino que más bien es el constitutivo de la autocomprensión espontánea de sí mismo. En esa misma experiencia inmediata en la que uno se sabe a sí mismo, Jesús está captando esa dimensión de profundidad de su ser que "se confunde con el centro de todo ser" como decía Tillich. Esto quizás explique aquel rasgo referencial que encontrábamos en la conciencia de Jesús: su conciencia de sí parecía estar no en El, sino en el paso del Padre a los hombres.

Cuando más tarde la teología formule la constitución ontológica de Jesús afirmando que el principio último de sustentación de su ser no es un *esse-in,* sino un *esse-ad* (es decir: no una subsistencia, humana, sino una subsistencia divina, intratrinitaria) estará en realidad dándonos una excelente fundamentación para estas afirmaciones. Si el *ser-para* es la ontología misma de Jesús (en lo cual también está de acuerdo Juan), y no la mera descripción de una bondad ética o psicológica, entonces se comprende que su ser humano sea un ser para los demás. Por eso no tiene en sí mismo nada que no sea donación.

Como ya notamos en el capítulo 3.°, al hablar del *soma pneumatikon* [10]3, es sorprendente la cercanía de estas ideas a las de Marx, donde también encontramos elementos importantes para hablar de eso que hemos llamado "la pretensión recapituladora" del hombre. Para Marx, la verdad del hombre está en su *ser uni-*

[0] Cf. *Sincero para con Dios,* Ariel, 1967, p. 100.
[1] *Confesiones,* III, 6, 11.
[2] Ver más arriba, cap. II, 4, pp. 115 ss.
[a] Ver más arriba, cap. III, 4, pp. 169-71.

versal (Gattungswesen o Gemeinwesen): el hombre es "un ser que se relaciona con su género como *su propia esencia"* [104]. Precisamente el hecho de que esta verdad del hombre no tenga nada que ver con su vida real, material, "profana", económica, constituye una alienación para el hombre, afirmará Marx atacando al liberalismo de A. Smith: la verdad del hombre es ajena a su realidad y su realidad está desprovista de su verdad. "Sólo cuando el hombre real, individual..., se hace ser genérico *(Gattungswesen)...,* sólo cuando el hombre reconoce sus fuerzas propias como fuerzas sociales..., sólo cuando ya no separa de sí mismo la fuerza social para darle una forma política, *sólo entonces se realiza la liberación humana"* [105].

Este paralelismo es menos sorprendente de lo que parece, si tenemos en cuenta que Marx toma su definición del hombre de L. Feuerbach el cual, a su vez, la toma del concepto cristiano de la Trinidad en el que descubre la enseñanza de que "ningún ser aislado puede ser verdadero, perfecto o absoluto; y que la verdad y la perfección no son más que la unidad de seres idénticos en su esencia" [106]. De acuerdo con esta definición, el resultado de la historia será para Marx, "la actuación del hombre como ser genérico real, *es decir, como ser humano*[107], *o* con el lenguaje menos filosófico de *El Capital* "la realización del hombre socializado" [108]. Esta realización es lo que hará desaparecer toda moral y toda moralidad, por la coincidencia que se dará entre egoísmo y amor: "Los comunistas, lejos de preconizar el egoísmo contra la abnegación, o la abnegación contra el egoísmo, demuestran, en cambio, que tal contradicción tiene un origen meramente material, con lo

[104] *Manuscritos,* Alianza Editorial, 1970, p. 110. El subrayado es nuestro.

[105] *La cuestión judía.* Edición francesa de las obras de MARX, de A. Costes, París 1972, vol. I, p. 202.

[106] *Principios de la filosofía del porvenir,* p. 63. Tomo esta y otras' citas de P. DOGNIN, *El colectivismo de Marx,* en *Teología y Vida,* 13 (1972), 287 ss. Se puede aceptar la objeción del autor de que Feuerbach, al reducir la Trinidad a una verdad de la razón, la traslada a la tierra olvidando las diferencias entre el hombre y Dios. Pero no el que esto haya de suponer *necesariamente* una negación de los derechos del individuo: pues el traslado es *total;* ¡y tal negación de derechos no se da en las personas de la Trinidad! Tampoco cabe desvalorizar la definición de Feuerbach por el hecho de que sea un traslado del ser de Dios al hombre. Pues la Trinidad no se ha revelado para dar pasto a las curiosidades especulativas de mentes aburridas, sino para descubrir al hombre su llamada a compartir el ser de Dios y, por tanto, la vigencia que esa comunidad divina tiene para él, ya aquí y ahora. El verdadero punto de fricción que encontramos en esa "naturalización" de la esencia sobrenatural del hombre, lo indicamos en la nota 111.

[107] Cf. *Manuscritos,* pp. 145-49.

[108] El artículo citado en la nota 106 muestra, creemos que con razón, la identidad entre ambas expresiones.

cual ella desaparece por sí misma" [109]. Es realmente curiosa la cercanía a la *caro oblita sui* de Ireneo y a la ontología del ser-para de Jesús a que acabamos de referirnos.

Y ahora nos importa poco la cuestión de si, Marx anticipa o no la escatología a la historia, o si de esa anticipación pueden derivarse consecuencias graves; pues nosotros no atendemos ahora al resultado final, sino a la; "pretensión actual" la cual se descubre precisamente en la afirmación de tal resultado. Lejos de decir que las afirmaciones de Marx implican necesariamente una negación del individuo, lo que nos parece que implican es una *universalización* del individuo y con ello una afirmación de la pretensión recapituladora del hombre que estamos intentando descubrir. Lo que llama un comentarista de Hegel: "un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo" no.

Esto nos proporciona una pista de comprensión del ser recapitulador de Jesucristo, o del sentido teológico de esta afirmación.. Desde el momento en que Dios los recapituló a todos en Cristo, se abre la posibilidad de hablar de una nueva esencia del hombre que es la "esencia genérica" en sentido marxista: la humanidad recapitulada en Cristo. Que es la humanidad introducida en la vida trinitaria.

[109] *La Ideología alemana,* Ed. Sociales, París 1968, p. 279. Esta afirmación ha naturalizado, otra vez, la ontología referencial a que aludíamos en Ireneo.

[110] Véase R. VALLS, *Del yo al nosotros,* Laia, Barcelona 1971, páginas 75 ss (el concepto de espíritu).

[111] A lo largo de la exposición hemos subrayado la naturalización que hace el marxismo de estas afirmaciones que, en la Teología, quieren proceder de una afirmación de la Trascendencia. Digamos ahora, a modo de apéndice, que, según nos parece, esa naturalización ha de afrontar la pregunta siguiente:

¿Puede afirmarse esta transformación tan mecánica del hombre en ser totalmente comunitario con sólo poner unas condiciones materiales? El texto citado en la nota 109, ¿no implicaría que tampoco ahora el acto revolucionario es fruto del amor, del sentido de justicia o la obligación moral, sino que es simpre producto de una energía de la historia?, ¿y que este producto aparecerá infaliblemente, pero mecánicamente y sin necesidad de que el hombre *se sienta llamado* en su decisión libre y personal a construir la sociedad comunista? Y esto ¿no parece una simple proyección de sueños humanos? Y. además, ¿no puede fomentar la pereza histórica o la mera revolución egoísta? ¿No sucederá entonces que el predicar la revolución tiene tan poco sentido como predicar el crecimiento físico?: ¡basta con vivir sanamente y el hombre ya crecerá sin darse cuenta! Y con ello parece que estemos en una concepción tan "liberalista" como la de A. Smith: en ambos casos hay en la base el mismo optimismo de la naturaleza.

Si, por el contrario, existe realmente la obligación moral de trabajar Dor la sociedad comunista, entonces *hay que apelar al amor* revolucionario contra el egoísmo. Esta parece haber sido la opción latinoamericana, encabezada por Cuba y los acentos moralistas de Fidel. Entonces

De este modo, la pretensión recapituladora que es el hombre, recibe en el Jesús terreno su condición de posibilidad; y queda sancionada en la Resurrección que es actualización plena del ser referencial de Cristo cuando "ya hay Espíritu porque Jesús ya ha sido glorificado" (Jn 7, 39) y la carne poseída por el Espíritu se convierte en la *caro spiritalis* recapituladora de todo. La historia queda puesta así bajo la órbita de la Humanidad Nueva [111].

la pregunta es: ¿dónde se funda esta apelación y esta llamada? En este contexto pensamos que un cristiano debe respetar la afirmación de que, de parte del hombre, están inmanentemente abiertas a la historia *todas* las posibilidades: las peores y las mejores. Pero el destino trascendente del hombre, que vige ya ahora, da a éste una dignidad inviolable e indestructible, que sigue fundando la llamada al compromiso revolucionario aun en las situaciones más desesperadas.

En la conclusión recogeremos estas observaciones. Ahora querríamos notar, para concluir, que este dilema del marxismo es, casi casi, el clásico dilema teológico de la conciliación entre gracia y libertad: seguridad del fin y posibilidad de frustración. La teología encontró el único camino para su respuesta en la comprensión de que Gracia y libertad son magnitudes de dos órdenes totalmente diversos (trascendente e inmanente) y, por tanto, no hay posibilidad de concurrencia real entre ellos aunque la concurrencia existirá siempre para la mente humana que, al "concebir" a la gracia, la inmanentiza y la priva de su Trascendencia.

El marxismo se encuentra con que, por hipótesis, ha convertido estas dos magnitudes en magnitudes concurrentes y pertenecientes a un mismo orden de ser. Con ello el problema de su armonización es inevitable.

CAPÍTULO VII

LA HUMANIDAD NUEVA COMO REVELACIÓN DE DIOS

Con la dosis de aproximación típica de todas las grandes síntesis, se ha hablado siempre en teología de un talante paulino y de un talante joánico. El primero más antropológico y más existencial; el segundo más teologal y más ontológico. La Salud que en Pablo gira alrededor de términos antropológicos como reconciliación, liberación, expiación... cobra en Juan esos clásicos acentos de luz, revelación, vida. Estas grandes manchas de color nos pueden ayudar a percibir el esquema en que se inserta el presente capítulo: mientras en el *corpus paulinum* hemos encontrado una reflexión sobre el hombre nuevo *en su vigencia para nosotros,* los escritos de Juan van a considerar a la Humanidad nueva *como revelación de Dios.* Esta es la razón de que a veces parezcan eliminar esa humanidad, aunque su intención es exactamente la contraria: Jesucristo es el lado de Dios vuelto al mundo, y en El tenemos la única posibilidad de hablar sobre Dios. Esto es lo que, p. ej., hace tan importante para Juan el tema del conocimiento (probablemente en polémica con corrientes gnósticas).

Esta intuición se expresa en dos títulos muy queridos al cuarto evangelista: el de Palabra y el de Hijo. Los dos poseen una coloración por la que se marca la salida de sí de Dios, que es.el fundamento de Su manifestación.

1. JESÚS PALABRA

El lugar central de este primer título es, sin duda, el prólogo del cuarto Evangelio. Pocas páginas de la historia universal han desatado tanta literatura como los veinte versículos escasos de este prólogo. Y pocos conceptos han subyugado tanto a la teología y han tenido tanto peso en ella como el Logos de este prólogo. La curiosa anécdota de su entrada en la antigua Misa, sin justificación objetiva y sin variación cotidiana, parece decirnos eso mismo: esta página fascinante y enigmática se justifica por su sola presencia.

Y, sin embargo, ¡qué difícil es determinar con seguridad el origen del concepto de logos y explicar con precisión su significado! [1]. Y esta vez la dificultad es objetiva, porque el mundo ambiente ofrece una gran cantidad de aproximaciones posibles. A grandes rasgos, se puede emparentar el logos de Juan ya sea con el famosísimo logos del mundo griego, ya sea con el *D'bar Yahvé* (palabra de Dios) y con la Sabiduría del mundo semita. Hoy los ojos de la exégesis parecen volverse del mundo griego al judío, y esta opción nos parece que se impone con una fuerza avasalladora. Pero, sin embargo, difícilmente podrá negarse que el término *o logos,* con el artículo y sin ulterior declaración, procede del mundo griego. Dentro del mundo en que escribe el cuarto evangelista era un término tan extendido que, con seguridad, no pudo desconocerlo el autor del último Evangelio.

El logos viene a constituir la aportación de la cosmovisión griega a la historia de la humanidad: la comprensión de que en las cosas hay un sentido, una ley de racionalidad (forzando el término diríamos: una lógica) que se hace presente a la razón humana. Esta primera intuición presocrática tenderá por

[1] Una buena panorámica ofrece R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium,* Herder. Freiburg 1967, pp. 197-269.

Véase además sobre el tema del logos: M. E. BOISMARD, *El prólogo de San Juan,* Fax, Madrid 1967: J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de St. Jean,* L'Abbaye; Brujas 1951; A. FFUILLET, *Lc prologue du quatrieme Evangile,* Desclée, Brujas 1968; R. BULTMANN, *Das Evangelium nach Julianes,* Vandenhoeck, Góttingen 1941. pp. 1-57; O. CULLMANN. *Christologie des neuen Testamentes,* pp. 255-75: P. LAMARCHE, *Cristo vivo,* pp. 101-60; A. GONZÁLEZ MORFIN, *Jesucristo-Palabra y palabra de Jesucristo,* Jus. México 1962.

su misma fuerza a adquirir dimensiones de realidad cada vez más exageradas: la razón del mundo pensada como un alma impersonal de éste y concebida de forma más o menos panteísta por los estoicos. O aquella realidad decisiva y superior, de las Ideas, que le asignará el platonismo.

Más tarde, todas estas formas de pensar se popularizan, se descontrolan y se explayan a su gusto en las religiones mistéricas y en los mitos gnósticos. El logos será entonces personificado sin rebozos. El salvador de algunos de esos cultos mistéricos es llamado logos. La agudeza de los valentinianos lo empareja con la sabiduría, que es el doble pasivo—femenino—de aquel sentido de las cosas. El logos pasa así a poblar un universo de seres intermedios entre Dios y el hombre: ahí se le ve como creador, como revelador y como redentor. Incluso se conocen sus venidas a la tierra, concebidas siempre, por lo demás, de manera totalmente doceta[2]. Bultmann quiere ver, en alguno de esos himnos gnósticos, la fuente del prólogo de Juan[3]. Pero la afirmación no es demostrable, porque todos los testimonios que pueden aportarse son posteriores al siglo i, y el influjo podría ser igualmente el inverso.

Filón de Alejandría es, otra vez, el que intenta resumir todas estas corrientes (filosóficas y mitológicas) del mundo griego, para acercarlas, siguiendo su sistema, a la Sabiduría bíblica: un ser más o menos personificado, especie de mediador entre Dios y los hombres, que es además la clave o razón del mundo..., ¿no está eso muy próximo a lo que los sapienciales cantan de la Sabiduría? Filón, sin embargo, sigue conservando el término griego: *o logos.*

Y nos parece que del mundo griego procede también el término de Juan: por su uso repetido con el artículo determinado y sin el genitivo que caracteriza a la expresión hebrea (palabra *de Yahvé)*[A]. Y además porque aparece en un fragmento

[:] Sobre este esquema, tan simple que disgustará a los especialistas, cf. R. SCHNACKENBURG, *op. cit.,* pp. 257 ss; O. CULLMANN, *op. át.,* páginas 257-60.

[3] *Op. cit..* pp. 5-15.

* Es cierto que alguna vez aparece en los sapienciales el término de Palabra a secas (Sab 9, 1; Ben Sira 1, 5; 24. 5, 42, 15), pero da la impresión de que entonces se la contrapone a la Sabiduría, vinculándola a la creación del mundo, mientras la Sabiduría vincula a la del hombre. Y de esto no hay cuestión en el prólogo de Juan.

del prólogo, cuyo lenguaje es griego cien por cien (mundo, hombre, vida, luz...). Pero, en cambio, ese término se ha llenado en el prólogo del cuarto evangelista con un contenido netamente semita. No debe extrañarnos tal forma de proceder: Juan hace exactamente lo mismo con la palabra *kosmos* (mundo) también típicamente griega, y que en los escritos joánicos se llena con un contenido muy distinto de su significado etimológico original de armonía, pulcritud, limpieza.

El origen semita del logos joánico.

El prólogo de Juan sitúa al logos *en arché,* en el principio; y en un principio que parece estático, de modo que el matiz que añaden algunas traducciones castellanas: en el principio *ya* existía la Palabra, nos parece reproducir fielmente la intención del original. En esta novedad hay, muy probablemente, una alusión a Génesis 1, 1: en el principio creó Dios el cielo y la tierra. El autor reformula al Génesis, remontándose a un principio más original: "anterior" al acto creador, es aquello por lo que acontece la comunicación de alguien (de Dios en este caso), es decir, la palabra.

Este paso estaba facilitado por el mismo Antiguo Testamento, que sólo concibe la creación en el marco de su experiencia de Yahvé como salvador. Si el meollo de toda la cosmovisión griega era ese descubrimiento de la racionalidad de las cosas, podemos decir que la experiencia madre de la que vive el judío es la de que Yahvé, el Innombrable y el Santo, se había vuelto hacia él. Esta vuelta de Yahvé a los suyos, que constituye al judío en lo que es, acontece de tal manera que es el mismo Yahvé quien *de veras* se comunica, sin perder por ello su trascendencia. A esta forma de comunicarse la llama el judío *palabra,* porque la palabra es distinta de quien la dice, pero no tiene subsistencia comunicativa propia: sólo es comunicadora de aquél que la pronuncia. Cuando el pueblo judío comprende que esa voluntad de Yahvé de comunicarse es la que está en la base de la decisión creadora, sitúa la Palabra de Yahvé en el comienzo mismo: por la Palabra de Yahvé fueron hechos los cielos (Sal 32, 6). El habló y fueron creados (id., 9). Esta localización es muy fácil de hacer: basta apoyarse

en la forma como habla el Génesis: "dijo Dios"... Probablemente, lo único que intentaba el sacerdotal, con esta manera de narrar la creación por la palabra, era desmitificar al dios obrero de todas las cosmogonías circundantes: Yáhvé no había tenido que trabajar ni que luchar con esfuerzo para crear al mundo; le había bastando con decir: hágase[5]. Pero ahora, en una reflexión ulterior, ya no se interpreta como polémica contra las cosmogonías vecinas, sino como primera fase de la vuelta de Yahvé hacia los suyos: se coloca a la creación dentro del designio salvífico, como el comienzo de ese afán de Dios de salir de sí, de comunicarse; aunque comienzo sólo, porque en la creación Dios comunica un ser que no es el suyo propio.

Luego de la creación, esa palabra de Yahvé sigue actuando porque la decisión autocomunicativa de Dios persiste. La palabra de Yahvé es ahora palabra salvadora. Constantemente en el Éxodo, "Dios habla a Moisés". "Envió su palabra y los sanó" (Sal 106, 20). El lugar principal de esa acción salvadora de la palabra de Yahvé es la predicación de los profetas: "sobrevino la palabra de Yahvé sobre..." es la fórmula consagrada del oráculo profético. De esta manera, la palabra de Yahvé se va como personificando también: en Is 55, 10 ss la encontramos como separada de Dios, enviada por El a fecundar la tierra.

En el judaismo helenista se prolongan estas ideas sobre la palabra hipostatizada, empalmando con las especulaciones acerca de la Sabiduría: "la fuente de la Sabiduría es la palabra de Dios" (Ben Sira 1, 5). Ahora se la empieza a llamar palabra a secas, sin el genitivo típico de la expresión *D'bar Yhavé.* Palabra y Sabiduría son la clave divina del mundo. Hay quien ha sostenido que el prólogo de Juan era un antiguo canto a la Sabiduría. Y de hecho, sería posible leerlo sustituyendo el logos por la Sabiduría y se asemejaría a uno de los clásicos himnos veterotestamentarios[6].

Bástenos con .esta ambientación somera. Nuestra impresión

[5] En el mismo capítulo 1.* del Génesis hay fundidas dos tradiciones: una de creación más artesana, y otra puramente oral.

* Como ejemplos de estas especulaciones cf. Prov 8, 22-26; Ben Sira 1, 1 ss; 24, 1-9 (o 4-16); Sab 7, 22-30; Proy 1, 28 ss...

es que en el prólogo de san Juan se han recogido todas estas corrientes teológicas y, a la vez, se polemiza contra ellas para declararlas superadas. Intentaremos mostrar los elementos de confluencia en los que aparecen recogidas, y los elementos en los que se ven desautorizadas.

Podríamos señalar cuatro características comunes a esas especulaciones veterotestamentarias sobre lo que llamaríamos "el principio de la comunicación de Dios" (Palabra, Sabiduría, etc.) y al prólogo del cuarto evangelista.

a) La palabra de Dios era creadora y vivificadora. Aparte de los textos ya citados, recuérdese Ben Sira 42, 15 ("todas las obras del Señor fueron hechas por su palabra") y Sab 16, 12 ("Tu palabra sana todas las cosas")[7]. Y del mismo modo, según el prólogo de Juan, "por el logos fueron hechas todas las cosas" y en él estaba la vida" (Jn 1, 3).

b) La idea de una cierta personificación aparece apuntada respecto de la palabra de Yahvé[8] y se acentúa más en la Sabiduría[9]. Insinuada también en el comienzo del prólogo ("la Palabra estaba junto a Dios", Jn 1, 1), se hace definitiva cuando la Palabra se hace carne y habita entre nosotros (1, 14).

c) La palabra de Dios puede ser rechazada por los hombres. Pocas cosas deja tan claras el testimonio de todo el Antiguo Testamento[10]. Sabe que ésta es la grandeza y la seriedad del hombre, y que Dios no juega con ventaja frente a él. Sabe también que sus rechazos, cuando son verdaderos, nunca terminan en algo convencional, sino en Aquel que se da en esa palabra. Y esta posibilidad de rechazo se ha convertido en ley de la historia para el prólogo del cuarto Evangelio (1, 5.10-12)[11].

d) Pero donde culmina esta correspondencia es en la idea

7 Cf. además. Sal 47, 15.18; Sab 9, 1; Is 40, 26; 48, 13.
8 Sal 147, 15; Is 55, 9-11.
9 Prov 8, 22; Ben Sira 24. 1 ss. 5.14.
10 Además de los profetas, cf. Ex 19; Sal 94, 8. Y respecto de la Sabiduría: Prov 1. 29; 8, 32.36.
11 Compárese además Jn 1, 5 con Sab 7, 30: "a la luz la alcanzan las tinieblas, pero la maldad jamás prevalece contra la Sabiduría".

de *presencia* de Dios que es casi el denominador común de todas las especulaciones sobre la palabra de Yahvé y sobre la Sabiduría, y la vivencia que daba su ser al pueblo: Dios se hace presente en el pueblo porque la palabra de Dios se hace presente en él, por medio de la Tora, de los Profetas, etc. La Sabiduría *planta su tienda* en Israel (Ben Sira 24, 13-16). Este verbo no es ocasional en el Antiguo Testamento: los LXX lo convertirán en su expresión favorita para decir que Dios habita en su pueblo. Y la expresión procede del Éxodo, donde Dios moraba en la tienda (Ex 33, 7-10) y la tienda era cubierta por una nube que es la gloria de Yahvé [n].

Pues bien: en su prólogo, repleto además de alusiones al Éxodo, Juan recoge la expresión: la Palabra hecha carne *plantó su tienda* entre nosotros y vimos su *gloria* (1, 14). Parece innegable que esta inhabitación dei logos de Juan está en línea directa con el Antiguo Testamento. Y además se continúa en el último de los escritos del mundo joánico: la Jerusalén celeste es descrita como "la tienda" *(skené)* de Dios entre los hombres; y habitará *(skenosei)* con ellos" (Apoc 21, 3). La tienda ya no es de lona, sino que es la morada de la Humanidad nueva. Encontramos aquí ese mismo proceso plenificador tan del gusto del cuarto evangelista y que ya hemos hallado en el templo, en la escala de Jacob, en el maná, etc.

Todos estos paralelismos nos autorizan a emparentar el logos de Juan, en cuanto a su contenido, con el *Dabar* veterotestamentario. Pero el proceso plenificador al que acabamos de aludir significa que ese parentesco no es amistoso. Juan retoma todas aquellas teologías para desautorizarlas: su verdad no está en ellas mismas, sino que su única verdad está en Jesucristo. Igual que en Jesucristo es posible remontarse a un principio que ya no es el comienzo temporal del Génesis, sino el auténtico principio: el designio de Dios de comunicarse.

La desautorización de la teología veterotestamentaria de la Palabra.

Para comprender la desautorización que va a hacer Juan, conviene que antes nos remontemos un momento hasta el mis-

Ex 40, 32 ss; 24, 16-17; 33, 22.18.

mo Jesús. Parece históricamente fuera de duda que Jesús nunca utilizó la fórmula típica de los profetas: "oráculo de Yahvé", ni, como habían hecho éstos, llamó a su palabra "palabra de Dios". Este dato es tanto más sorprendente cuanto que la autoridad que daba Jesús a sus palabras era, como ya sabemos, realmente insospechada y hubiese estado bien necesitada de un refrendo como el de la cláusula profética: es palabra de Yahvé. Pero no es así; y esto sólo puede justificarse por una vinculación, todo lo germinal y todo lo indirecta que se quiera, pero no por ello menos real, entre el mensaje de Jesús y su propia persona: Jesús no intenta decir una palabra que, por así decir, interpele desde fuera de El y como distinta de El, sino que la autoridad de su palabra proviene de su vinculación a El[13]. Es cierto que Jesús anuncia el Reino de Dios, pero lo anuncia con una cercanía tal que no puede ser ya superada por el anuncio de otro profeta ulterior que lo vería más cercano aún[14]: el Reino llega con su misma predicación de él.

Esto que se ha llamado "cristología implícita" o "cristología indirecta" del Jesús terreno[15] es lo que da pie a los sinópticos para no atribuir a Jesús el título de profeta (salvo en lo relativo a la muerte, como ya sabemos), pese a que reconocen que la gente solía llamarle así. Tampoco los sinópticos aplican nunca a Jesús la clásica fórmula profética: "sobrevino la palabra de Yahvé sobre...". Y el significado que esta actitud presupone está bien claro: si Jesús no *dice* la palabra, es porque El *es* la palabra[16]. Probablemente, esta concepción se re-

[13] Recuérdese lo que dijimos sobre el "yo" de Jesús al hablar de la Ley, pp. 63 ss.

[14] Si esto significa que Jesús creyó en la inminencia temporal de la parusía o, al revés: si esta conciencia de la vinculación del Reino a su predicación, es la que hizo que los discípulos atribuyeran a Jesús una llegada inmediata del Reino, en la que ellos creían, es cuestión que podemos dejar abierta.

Cf. sobre este punto además, K. RAHNER, *Christologie systematisch und exegetisch,* Herder, 1972, pp. 28-34.

[15] Cf. J. GUILLET, *Jésus devant sa vie eí sa mort,* pp. 9-21.

[16] Notemos, de paso, cómo esto puede explicar el desinterés de la primera comunidad por las *ipsissima verba Iesu, o* la tranquilidad con que las reproducen de forma diversa. Para ellos, las palabras de Jesús no son meras fórmulas en sí, separables de la realidad total de su persona. Son aquello que nace del **Espíritu** de **Jesús.**

laciona con el uso del término "palabra" para designar al Evangelio, nada raro en la primera comunidad [17].

Con eso está en marcha el proceso que coronará Juan. A lo largo de todo su Evangelio, Juan da a la idea de la "palabra de Jesús" ("mi palabra") un relieve mayor que ninguno de los otros evangelistas. Tan grande que Juan caracteriza a la palabra de Jesús con los mismos rasgos que, en el Antiguo Testamento, tiene la palabra de Dios: la palabra de Jesús es alineada junto a la Escritura (2, 22; 5, 46.47), es palabra que purifica (15, 3), que vivifica (5, 24), que juzga (12, 48), es palabra en la que hay que permanecer (8, 31). En cambio Juan habla muy poco de la palabra de Dios, y siempre identificándola con Jesús o con la palabra de Este (5, 38; 17, 14.17).

Es difícil concebir que este modo de hablar no se relacione con el hecho de que Juan, en su prólogo, ha llamado a Jesús Palabra: El es la verdadera, la decisiva palabra de Yahvé, y fuera de El no hay otra. De este modo Juan realiza, respecto de la palabra, el mismo proceso que respecto de los otros sinónimos de la revelación, a saber: que Jesús no *trae* meramente una verdad, una vida o un camino, sino que El *es la* verdad, *el* camino y *la* vida.

Y a la luz de esta concepción se comprende la desautorización que' va a hacer Juan de todas las revelaciones y de todas las palabras de Dios anteriores. Ya algunos exegetas sostienen que hay una contraposición claramente polémica entre el prólogo que llama a Jesús palabra y los versos siguientes (Jn 1, 23) que llaman al Bautista "voz" *(phoné).* Juan habría distinguido intencionadamente entre *logos y phoné:* una cosa es el simple fonema, lo puramente *pronunciado,* y otra cosa es la *comunicación de sí:* la palabra. Autocomunicarse es algo que trasciende el puro acto material de emitir una voz; de hecho, puede hacerse de otras maneras también: con gestos, con acciones, con miradas... las cuales son también *palabra* en este sentido. El Bautista sería, pues, pura voz, pura fórmula, pura transmisión. Y Jesús sería verdaderamente Palabra en el sentido más

" Cf. Hch 6, 7; 7, 38; 12, 24; Ef 1, 13;' Col 1, 5; 3, 16; 2 Tes 3, 1; Fil 2, 16; 1 Pe 1, 25; quizás también 1 Cor 1, 18.

profundo del término: en cuanto es autodonación y automanifestación de un "Tú".

Prescindiendo del caso del Bautista, esta polémica la mantiene ciertamente el prólogo de Juan contra la teología veterotestamentaria de la palabra de Yahvé. Y con esto hemos llegado a nuestro objetivo. Por de pronto, como ya hemos visto, la Gloria de Yahvé no se vio en la tienda del Éxodo, sino que se ha manifestado en la Palabra hecha carne (1, 14). Pero esa Palabra hecha carne tampoco es la Tora, como sostenían las teologías rabínicas, sino que es Jesucristo. Por eso, tras afirmar que de su plenitud hemos recibido todos, continúa con una significativa partícula causal: *pues* Moisés sólo dio la Ley, mientras que la Gracia y la Verdad fueron dadas por Jesucristo (1, 17). Gracia y Verdad son los atributos con que Dios se presentó a Moisés, precisamente al darle la Ley (Ex 34, 6) y los que a lo largo del Antiguo Testamento caracterizan a Yahvé *(rab hesed uerneth:* lleno de misericordia y de fidelidad). En cuanto atributos propios de Dios, permitirían la siguiente traducción más libre: Moisés sólo dio la Ley; Dios se comunicó por Jesucristo[18]. Y por eso sigue diciendo inmediatamente a continuación: a Dios nadie le ha visto nunca (1, 18), sólo nos lo ha contado su Unigénito. En este contexto, y subrayando además la unicidad de este Hijo, la frase resulta una clara desvalorización de las teofanías del Antiguo Testamento. Lo menos que se puede decir de ellas es que, en sí mismas, no son nada, sino que toda su entidad y su valor les viene de la referencia a la Encarnación de la Palabra, en la que tienen su" razón de ser y su condición de posibilidad. Tesis que debe valer con un enorme *a fortiori,* de todas las demás revelaciones o pretendidas manifestaciones milagrosas de Dios.

De este modo se ve claramente la intención polémica del prólogo contra la teología veterotestamentaria de la revelación: la verdadera realización del don del Éxodo y de toda la experiencia religiosa veterotestamentaria de que Dios se ha comunicado, es Jesucristo. Moisés (como Adán y como toda la realidad anterior) sólo era "esbozo del futuro" (Rom 5, 14), sólo

[18] **El** ritmo **del escrito quizás pediría "por el** Logos" **(citado en 1, 14). Pero la polémica le hace aclarar quién es ese logos: por Jesucristo.**

dio la Ley, la cual es pedagogo pero no don. Lo caduco del Éxodo es Moisés; lo válido del Éxodo es Cristo. Porque Dios no se puede comunicar a través de una mediación simplemente creada; sino que, si Dios se da de veras, aquello mismo que le comunica ha de ser en alguna manera Divino [19]. La radicalidad de esta polémica de Juan—dato que es importante tener en cuenta—sólo se entiende en el contexto de sus anticipaciones escatológicas y de su identificación entre kénosis y exaltación, que ya nos son conocidos [20].

La incrustación del logos joánico en todo este marco veterotestamentario resulta tan clara y tan ajustada, que puede surgir la pregunta siguiente: ¿por qué hemos mantenido, no obstante, que *el término o logos* procedía del mundo griego? ¿No bastaría con la hipostatización que hace Juan de la palabra de Yahvé en Jesucrito, para explicar la supresión del genitivo y la presencia del artículo? Y ¿no sería más coherente vincular la totalidad del origen al mundo judío, en vez de este curioso cruce de influjos?

Sin duda, que esto es posible. Si, no obstante, preferimos mantener el origen griego de la expresión, es porque parece que la polémica de Juan desborda los marcos del mundo judío y se extiende a todo el mundo: Jesús como Palabra no es sólo la única verdadera revelación de Dios, en función de la cual están todas las demás, sino la única verdadera clave de la realidad, en quien tienen su razón de ser todas las demás. Por eso, en el mismo prólogo parece estar presente ese doble influjo del que hablábamos hace un momento.

En efecto: el análisis literario del prólogo descubre en él dos bloques típicamente caracterizados por su vocabulario. El primero abarca los versos 1 a 9. Como si se dirigiera a gentiles, toda la terminología de que se vale es de corte netamente griego: en él aparece el logos, junto a *¡cosmos, fós, anthropos, tsoé,* etc. En cambio; en los versos 14-18 desaparece toda esa terminología, y es

[19] Aquí está planteado ya *in nuce,* el problema posterior de la constitución de Jesús, que ocupará a la teología patiística.

[20] En cambio, en Heb 1, 1 ss reencontramos esle mismo proceso, pero ahora algo más matizado. Se han observado y discutido muchas veces los puntos de contacto entre Heb y Juan. El caso es que el verbo *Mein* que utiliza este prólogo de- Heb es el qUe Juan reserva exclusivamente para aludir al hablar de Dios (unas 59 veces). En Heb encontramos también la concepción del hablar como donación de sí, como comunicación de Dios. Pero aquí subraya que es algo que estaba dado de manera embrionaria al principio (de muchas maneras diversas) y queahora se ha realizado de manera definitiva en el Hijo. Y esto porque el Hijo es resplandor del Padre e impronta de su Ser. También encontramos la mediación creadora de ese- Hijo.

sustituida por otra cien por cien semita: carne, plantar la tienda, gloria, gracia y verdad, ley, Moisés... Este bloque parece ir dirigido a judíos, y el vocablo logos está prácticamente ausente de él, salvo en el v. 14, para unir los dos bloques: el logos se hizo carne. Pero en los vv. 17 y 18 ha sido sustituido por Jesucristo o por el Unigénito del Padre.

Y esta constatación parece confirmarse porque entre ambos bloques queda un intermedio cuyo contenido los enlaza perfectamente a ambos, con una universalización semejante a la que hacía Rom 3: la del pecado y la redención •

v. 10: el mundo (los griegos) no le conoce

v. 11: los suyos (los judíos) no le reciben

vv. 12.13: pero unos y otros, si le aceptan, pasan a ser hijos de Dios.

Encontramos aquí el mismo tema de la universalidad, del *mysterium* que veíamos al comentar el prólogo de Efesios, y que tan importante fue en la naciente Iglesia[21].

La presencia de este doble mundo en el prólogo, nos parece que da razón del doble origen asignado al logos. Y una vez encuadrado así, sólo nos queda tratar de precisar su significado.

[21] Hasta el punió de que P. LAMARCHE—de quien procede el esquema citado (cf. *Cristo Vivo,* pp. 124-26)—lo considera el tema central del prólogo de Juan, e identifica prácticamente al logos joánico con el *mysterium* paulino. Nos parece, con todo, que la universalidad no es aquí el tema principal, sino una consecuencia de él (aparece precisamente en las líneas de transición). El designio universalizador no se identifica con el logos, sino que es más bien la consecuencia del acto de donación de Dios.

En cambio, merece reproducirse la estructuración del prólogo que propone el autor citado, basada en esta diferencia de bloques, y elaborada según el esquema quiástico tan usado por él: cada uno de los dos bloques del prólogo contiene cinco temas que el otro reproduce en orden inverso *(op. cit.,* pp. 151-152):

Vers.		*tema*
1-2	a)	El Logos en Dios
3	b)	Todo ocurre por El
4-5	c)	Vida y luz de los hombres
6-8	d)	Tiene un Precursor
9	e)	Encarnación
		10-13: intermedio
14	e)	Encarnación
15	d)	Juan Bautista
16	c)	De su Plenitud reciben los hombres
17	b)	Gracia y fidelidad, por El
18	a)	El Unigénito en el seno del Padre.

Para comprender estas correspondencias hay que tener en cuenta que en el v. 3, el autor no interpreta *gignomai* como referido a la creación, sino a la historia. Por eso traducimos: todo *ocurre* por El,

Significado del Logos joánico.

De cuanto llevamos dicho podemos deducir que hay dos maneras de comprender la palabra. La una iría más bien por la línea de la visión: concibe la palabra como un "contenido", objetívable y, por tanto, dominable y manejable. Y va a dar en la *techné:* el logos que capta el sentido y la clave de las cosas y es capaz de utilizarlas técnicamente. Esta concepción sería la típicamente griega.

La otra va más bien por la línea de la audición. Concibe la palabra Como aquello por lo que alguien se le comunica. Pero ese alguien de tal manera está totalmente en la palabra que no es identificable con ella, y por tanto no puede ser nunca apresado, ni manejado ni agotado: sólo se le recibe verdaderamente cuando no se le objetiva, cuando se le acepta como sujeto. La palabra entonces no es integrable en un mundo propio, del cual yo sigo siendo centro y sujeto, sino que me saca de mi centro y de mi mundo forzándome a entrar en el mundo ajeno de otro "yo" que, como nunca será el mío, nunca perderá para mí su condición de misterio. Esta concepción va a dar, no en la técnica, sino en la relación personal o en la actitud ética: el logos capta la interpelación del otro, y responde a ella en la confianza, el respeto o el amor. Esta concepción sería la típicamente semita.

Y si es exacta toda la exposición de este apartado, hay que concluir que este último es el sentido del logos joánico. Por tanto, según Juan, aquella categoría griega que constituía la clave del cosmos no radica en algo manipulable por el hombre, sino en algo que desinstala y desarticula la espontánea y cerrada afirmación de sí, que es el hombre.

¿Podemos precisar algo más el contenido de esa Palabra interpeladora? Probablemente sí. J. P. Miranda, en un reciente estudio sobre el prólogo de Juan [22] que continúa sus famosas tesis sobre la prohibición de imágenes de Yahvé y sobre la esencia de Yahvé como radicada en el imperativo de justicia, ha llegado a las siguientes conclusiones sobre el logos joánico:

El ser y el Mesías, Sigúeme, 1973, caps. 5-7.

1.ª Confirmación del carácter semítico y no griego de ese logos (contra R. Bultmann) y, por tanto, de su sentido "auditivo" y no visual, inteligible o comprensible [23].

2.ª La estrecha relación, para Miranda identidad, entre esta Palabra y lo que en el cuarto Evangelio constituye el mandamiento (también "la palabra" en 1 Jn 2, 7) de Jesús: el amor de los unos a los otros [24].

3.ª La relación entre esve prólogo del cuarto Evangelio y el de la primera carta de Juan [25]. Este paralelismo nos permite enriquecer dos conceptos claves del prólogo del Evangelio: vida y luz. La vida es para la primera carta de Juan el amor a los hermanos: "Os anunciamos la vida eterna para que también vosotros estéis en comunión con nosotros" (1, 3). "Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a nuestros hermanos" (3, 14). Y la luz, como concede 2ultmann, tiene un claro matiz de exigencia en 1 Jn 1, 5-6, donde se habla de la conducta humana como "caminar en la luz" o caminar en las tinieblas.

Estas tesis nos parecen totalmente aceptables, y para su ulterior fundamentación, basta con remitir a los capítulos citados. Pero hay que señalar un punto de disensión con su autor, que es importante para determinar el significado de la Palabra joánica.

Miranda piensa que la *identidad* entre el Jesús Palabra y la palabra que Jesús nos ha dado (el mandamiento del amor)

[2,1] "Los pasajes que hemos recorrido fijan la atención en el hecho de la palabra en cuanto tal, que consiste en el interpelar, en esa alteridad que el yo no puede subsumir porque siempre es 'el otro' que no se identifica conmigo. La palabra no es un medio, un instrumento de información que se vuelve prescindible una vez transmitidos los datos y una vez registrada la información en el sujeto, o sea, una vez reintegrado el sujeto a su soledad. Al contrario, la palabra es, siempre y esencialmente, ruptura de la soledad y de la inmamencia del yo, ia única posible ruptura, la única posible negación del idealismo y del solipsismo." *Op. cit.,* 121.

[21] *Op. cit.,* 122-135.

••" *Ibíd.,* 127-30

viene expresada en el mismo prólogo por la expresión "gracia y verdad" *(hesed we 'emeth)* que hemos comentado hace un momento. Para ello ha de forzar la traducción interpretando las dos palabras como sinónimas y leyendo: compasión y bondad. Cree que "la traducción de *'emeth* por fidelidad no encaja en el contexto"[26]. Y no le encaja en el contexto porque, para él *"hesed we 'emet* es moral *pura"*[27]. Por consiguiente traduce como compasión y bondad.

Esta traducción sólo sería verdadera si las palabras no pudieran significar más que por los contextos en que están. *Hesed we 'emet* podrá significar siempre compasión y bondad, porque la bondad está usada como sinónimo de la compasión, y donde encaja la una, no añade nada y no puede menos de encajar la otra. Pero el sentido original del *'emet* hebreo no es ése. Procede de la raíz del *Amen,* la cual tiene un claro matiz de firmeza, de seguridad y de perdurabilidad. De ella deriva el verbo hebreo creer; y la palabra *'emet* se traduce muchas veces por verdad. Miranda tiene razón al afirmar que la expresión *hesed we 'emet* es, en realidad, una endíadis, y por tanto constituye un único concepto. Buena prueba de ello es el verbo en singular en Jn 1, 17. Pero la traducción que él hace no es exactamente una endíadis. La endíadis no se constituye por dos sustantivos que son simplemente sinónimos y de los cuales uno no añade prácticamente nada al otro, sino por dos sustantivos de los cuales uno califica y adjetiva y matiza al otro. En las clásicas endíadis ciceronianas, como, vg., cruz y dolor, no se trata de dos sinónimos, sino de una especificación : dolorosa cruz, q dolor de la cruz. Y eso mismo ocurre en nuestro caso: *hesed* y *'emet* son términos diferentes, no sinónimos; y por eso se adjetivan. Se trata, sin duda, de compasión o misericordia (tampoco es fácil traducir el *hesed* a secas). Pero de una compasión que es firme, constante, leal e inamovible.

No estamos tan seguros de que esto no encaje en el contexto, como afirma Miranda. Pero sí que nos parece que tiene repercusiones importantes en la concepción del logos joánico

[26] *ibid.,* 145.
[27] *Ibíd., id.* El subrayado es mío.

y que nuestra diferencia con el autor citado es algo más que un puro escrúpulo gramatical: es la afirmación de que *hesed we 'etnet* no son "moral pura". Al reducir su contenido a compasión y bondad, Miranda las entiende *sólo* como mandamiento del amor interhumano y, por tanto, sólo como imperativo. El carácter interpelador de la Palabra se reduce entonces a su carácter impositivo. Y la Revelación es, para él, única y exclusivamente la experiencia del carácter absoluto del imperativo. La revelación es Kant con su imperativo categórico.

Nos parece que la Biblia afirma algo más: al calificar a la misericordia como misericordia firme, que no falla, que es fiel hasta el fin, no se excluye evidentemente el imperativo del amor interhumano (éste queda asegurado por el paralelismo entre la Palabra y el mandato del amor que acabamos de mencionar), pero sí que se le pone en estrecha vinculación con el amor de Dios; de modo que quizás podríamos parafrasear: misericordia como la de Dios. Porque "misericordia fiel", que no se vuelva atrás, sólo lo es la de Dios: esta inamovilidad es la característica de su revelación en todo el Antiguo Testamento, y esta fidelidad a la Alianza entra también aquí, aunque Miranda diga que no.

Por tanto, el contenido de la Palabra no es *sólo* el imperativo, el mandato del amor al prójimo, sino la fundamentación de ese mandato en el amor de Dios, en lo que Pablo llama, con expresión cercana a la de Juan, el *si* de Dios (2 Cor 1, 19-20). Esto es precisamente lo que hará después el Evangelio de Juan: amaos unos a otros *como Yo os he amado* (Jn 13, 34). Como el Padre me amó os he amado Yo, y permaneceréis en mi amor si guardáis el mandamiento de amaros unos a otros (15, 9-12). No hay ahí un mero imperativo categórico, sino también revelación del fundamento de ese imperativo que es el amor de Dios al hombre. Este es el sentido de esa "misericordia fiel" que se contrapone a la Ley y de la que está llena la gloria del Unigénito del Padre (Jn l, 14 y 17).

Con ello hemos expresado definitivamente dónde radica el carácter interpelador de la Palabra: no se reduce a un mero imperativo, kantianamente entendido; para esto sólo no se necesitaba particular revelación como tampoco la necesitó Kant para establecer su imperativo categórico. La Palabra que existía desde el principio incluye además la revelación de que ese

imperativo se funda en el amor de Dios al hombre; por eso en el prólogo de. Juan, la "misericordia fiel" (vv. 15 y 17) está como envolviendo (v. 16) el hecho de que "todos hemos recibido de su plenitud, gracia tras gracia"[28]. De esta manera, la interpelación de la Palabra explícita no obliga a salir de sí, sólo para amar al hombre, sino que en esta salida se incluye además el elemento confiado del abandono al Dios que dice amarnos. Abandono confiado que fundamenta toda la aparente frustración de sí de la entrega al otro. Esto es, como ya vimos, lo que hacía el Jesús histórico. Y esto es importante porque el cristianismo no es "moral pura" ni el amor interhumano es cosa de puños. Y el cristiano debe saber que hasta la moral puede ser muy fácilmente usada por el hombre para destruir al otro en lugar de amarle.

Por consiguiente, lo que me comunica la Palabra que existía desde el' principio es esa unidad insoluble que constituye la fe en el amor de Dios como amor infalible y la entrega al prójimo fundada en esa fe. La clave del Logos es que estos dos elementos constituyen una única y simplicísima realidad: la única revelación de Dios y la realidad misma del Hombre nuevo. Exigencia y promesa; inobjetivable en ambos casos. Esto no significa, evidentemente, que no se pueda amar al prójimo sin conocer el amor de Dios: no es ése el contexto del prólogo y del cuarto Evangelio. Este habla *zólo* de lo que es la Palabra para aquellos que la han visto encarnada en Jesucristo. Hasta el punto de que si algún peligro tienen los escritos de Juan es el de pensar' que en el mundo no existen más que creyentes.

El Logos de Juan, por tanto, no alude directamente a la segunda Persona de la Trinidad, puesto que se trata de una palabra *dirigida a nosotros*, es la donación de Sí que hace Dios hacia afuera, la capacidad radical y original de Dios de comunicarse a Sí mismo, puesta en acto. No expresa las relaciones intratrinitarias Padre-Hijo, sino las del Hijo con toda la creación, o, mejor, la relación del Padre con nosotros por me-

[28] O quizás: "bondad tras bondad", con alusión al *hesed.*

dio del Hijo[29]. El prólogo de Hebreos, cuyo paralelismo con éste ya hemos notado, subrayará más el carácter intratrinitario de esa Palabra (Heb 1, 3). Y en Juan puede deducirse, por cuanto esa Palabra que Dios nos dirige es la misma que estaba en El o "dirigida a El" [30]. Y dirigida, evidentemente, por Dios mismo puesto que no hay otro sujeto posible. Dios, por tanto, no nos dirige algo que *sirve de palabra* para nosotros, sino aquello que es *Su misma* Palabra. Pero el prólogo de Juan no considera a esa Palabra como hipóstasis en Dios, independientemente de nosotros [31].

Así se explica que el prólogo sitúe a esa Palabra al comienzo de todo (Jn 1, 1). Esta frase no tendría sentido si Juan sólo quisiera hablar de una persona intratrinitaria: igual podría haber dicho que en el principio existía el Padre, o el Espíritu. Pero no es eso lo que ha releído en el Génesis el cuarto Evangelio, sino esto otro: que en el principio existía ya la autodonación de Dios; y que todo lo que hay, hubo y habrá se resume en esto: el designio de Dios de darse, de exteriorizarse; y que este designio no es de manifestación intelectual, sino donación de una vida amorosa que es exigencia (luz) para los hombres. Y que esta donación de Dios se hizo carne de nuestra misma historia en el hombre Jesucristo, en quien Juan ha visto dos cosas: la exigencia de la Humanidad nueva y la realidad de ésta.

> Teniendo en cuenta toda esta serie de aclaraciones, nos atreveríamos a proponer la siguiente traducción algo parafraseada, del prólogo del cuarto evangelio:
>
> *Desde el principio ya existía la Palabra y la Palabra estaba dirigida a Dios y la Palabra era Dios. Esta Palabra estaba desde el principio dirigida a Dios.*

[29] "La palabra—escribe Ratzinger—sólo existe a partir de quien la dice. Y precisamente porque no tiene ninguna sustancialidad propia, es el autodonarse del que habla." *Introducción al Cristianismo,* Sigúeme, 1970, p. 61.

[30] Esta parece ser la mejor traducción del *pros ton Theon,* de Jn 1, 1.2, que también solemos traducir: en Dios, o junto a Dios. En el hecho de estar la Palabra no meramente salida de Dios, sino vuelta hacia El, podemos descubrir un elemento fundamental de la teología de Juan que también aparece cuando Jesús "vuelve" al Padre: El Espíritu.

[31] Reencontramos aquí el mismo tema de funcionalidad y ontología, que ya vimos al hablar de la Imagen de Dios. Cf. más arriba pp. 310-311.

Por ella fueron hechas todas Jas cosas y sin ella no se hizo nada de lo que existe.

En ella está la vida (el amor), y esa vida es la luz (la exigencia) de los hombres. Y esa luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no pueden sofocarla [32].

Hubo un hombre enviado por Dios que se llamaba Juan y que vino como testigo, para dar testimonio de esa luz- No es que él fuese la luz, sino que daba testimonio de ella.

Pero la luz verdadera existía, e ilumina a todo hombre al venir a este mundo [33].

Esta luz estaba en el mundo, pues el mundo había sido hecho por ella; y el mundo no la conoció. Luego vino a los suyos y los suyos no la recibieron. Pero a cuantos la aceptan, les ha dado potestad de ser hijos de Dios: y éstos no nacen de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni del deseo del hombre, sino que nacen de Dios.

Y la Palabra se hizo un hombre de esta historia[34] y *plantó su tienda entre nosotros; y vimos su gloria como la del Unigénito del Padre, llena de misericordia fiel.*

Juan dio testimonio de ese hombre...

Y de la Plenitud de esa Palabra hemos recibido todos gracia tras gracia.

Pues Moisés sólo dio la Ley. La misericordia fiel, característica de la Divinidad, se realizó por Jesucristo.

Que a Dios nunca nadie le ha visto. *El Dios Unigénito que vive de cara al Padre, Este lo ha* dicho.

Forzamos adrede la contraposición de la última frase entre el ver y el narrar, porque parece intencionada y da la clave de todo el prólogo. La mayoría de los exegetas (aunque no acepten la división propuesta en la nota 21) están de acuerdo en que este v. 18 se corresponde con el v. 1, formando una especie de inclusión literaria que marca los límites del prólogo. El Unigénito junto al Padre equivale a la Palabra junto a Dios. Y ello confirma que el carácter revelador de esa Palabra no está en el contenido comprensible de lo que dice, sino *en el hecho interpelador de que sea*

[32] Para traducir en presente no nos apoyamos en la variante textual del v. 4 que lee *estin* y que está menos atestiguada, sino en el hecho de que los imperfectos no parecen describir una contingencia ya acabada, sino más bien que las cosas eran así entonces porque ése es su ser

[33] Conservando la ambigüedad del original que no aclara con quién concuerdan las últimas palabras: si con la luz o con el hombre.

[3i] *Sarx,* en vez de *anthrópos* alude seguramente a los aspectos kenóticos de la existencia de Jesús. Pero sin olvidar que Juan ve en esa kenosis la exaltación de Dios.

> *dicha.* Dios no es accesible por línea de conocimiento conceptual [35] t sino como llamada y, por tanto, en la actitud de respuesta en la que el hombre sale de sí y se entrega. Dios no le puede ser *mostrado* al hombre. Lo único posible es que el hombre le *oiga.*

El Hombre como Palabra.

Esta forma de comprensión del prólogo de Juan, cuadra perfectamente con dos características muy típicas de su Evangelio: *a)* es un Evangelio centrado totalmente en ideas que giran alrededor de la revelación, o manifestación de Dios, y vocablos afines *(phaneroumai,* luz, palabra, signo, verdad, entender, ver, conocer, creer...). Y *b)* en aparente contradicción con lo anterior, es el único Evangelio que da relieve teológico a la noción de hombre, cuando la dice de Jesús [36]. De ahí la acusación de los judíos: te apedreamos porque siendo un hombre te haces Dios (10, 33).

No es, pues, contra lo que sostiene Kásemann [37], que Juan haya casi eliminado la humanidad de Jesús, convirtiéndole en una especie de dios que se pasea por la tierra. De ser así, no habría tenido por qué impacientarse Felipe, y pedirle que de una vez les mostrase al Padre y con eso ya bastaba. Ni se habría tenido que extrañar Jesús al contestar: con tanto tiempo ¿aún no os habéis enterado? ¡El que me ve a Mí ve al Padre! (Jn 14, 7-9)[38]. Lo que ocurre es exactamente lo contrario de lo que decía Kásemann: que Juan no ve más divinidad en Jesús que la de su ser hombre[39]. Este ser hombre es el lugar teoló-

[35] El verbo *ver* en Jn 1, 18 no se refiere sólo a la visión corporal. En eso está de acuerdo todo el mundo.

3* Véase: I. DE LA POTTERIE, *Le Christ comme figure de révélaíion d'apres St. lean,* en *Studia Misionalia,* 20 (1971), 17-39.

El autor nota que en los sinópticos sólo se llama hombre a Jesús en Mt 26, 72 ("no conozco a ese hombre") y es claro que sin intenciones teológicas. En cambio, Juan lo utiliza unas 19 veces y con una carga cada vez más intensa que culmina en el *Ecce Homo.*

[37] Cf. *op. cit.,* en cap. 4.\ 3, nota 60.

[38] Esta frase no contradice, sino que explica a Jn 1, 18.

[39] "El hombre Jesús, en su visibilidad no es un signo que reenviaría a un Cristo de la fe invisible, tanto si esta concepción se tiñe de un catolicismo platonizante como si, por el contrario, se tiñe de un protestantismo criticista. Lx) que, según los datos bíblicos, es la imagen y la

gico de la presencia de Dios, como su carne era el Templo (2, 21) donde Dios moraba. Y ello ocurre a pesar de que el término "hombre" en sí mismo no implica, para Juan, ninguna idea reveladora. Este ser-hombre de Jesús, por tanto, es el que importa escrutar: *Ecce Homo.*

Y el constitutivo de este ser-hombre, lo que le hace portador de la *gloria* de Dios, según Jn 1, 14, es el *hesed we 'emet* que constituye el contenido de la Palabra y que implica el amor de Dios a los hombres como fundamento del imperativo absoluto del amor interhumano. Por eso el Jesús de Juan no se cansa de repetir que sólo hace las obras de su Padre, lo que ha visto hacer al Padre, etc.[40]. Como bien dice Miranda, hay aquí en juego algo más importante aún que la divinidad de Jesús, a saber: la divinidad misma de Dios[41]. La Humanidad nueva, como imperativo y como don, constituye, de esta forma, la verdadera revelación de Dios para nosotros.

Y esto tiene una consecuencia que queremos subrayar para concluir. Si un elemento de nuestra historia (una "humanidad") es Palabra, comunicación de Dios, esto significa que Dios no es algo extraño respecto de esta historia, ni un irruptor advenedizo. Y, por tanto, que el hombre no necesita "salir de la historia" para encontrar a Dios: buscándolo así el hombre sólo logra descubrir su propia limitación y su intrínseca referencia; pero no llega al término de esa referencia.

Pero esto significa también que la historia no es Dios y que el hombre nunca podrá apresar a Dios recurriendo a esa fácil identificación. Sólo podrá dejarse apresar por El en la llamada a la *novedad* de esa historia.

En adelante, pues, ser cristiano quiere decir saber pensar lo Absoluto en lo no absoluto, la Palabra Divina en la historia, lo Universal en el hombre particular Jesús de Nazaret. Con ello, estamos otra vez en la temática de la Introducción de

expresión de Dios es el hombre-Dios indivisible, el hombre en la medida que Dios resplandece en El y Dios en la medida en que aparece en el hombre Jesús." URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix,* Aubier, 1965, I, 369.

Véase también O'HARA, *Incarnation ais Translation,* en *New Blackfrias,* 52 (1971), 417-22.

[40] Jn 5, 19-20; 9, 3-4; 10, 37-38; 14, 11-12.

" *Op. cit.*, p. 139.

esta obra. Y precisamente, toda la dogmática cristológica que va a seguir, será la historia del esfuerzo por pensar la Trascendencia en una humanidad histórica. En esta contradicción que parece insoluble está quizás todo el sentido y toda la dificultad del ser cristiano.

2. JESÚS EL HIJO

Nuestra reflexión está ya prácticamente concluida. Este último apartado es muy semejante al anterior, aunque tiene sus características propias que intentaremos subrayar, limitándonos a los aspectos cristológicos y sin entrar en la problemática trinitaria que constituye el campo abierto por este último título.

Al comenzar a exponer esta reflexión de la iglesia primitiva, hicimos notar que se desarrollaba en una doble línea: por un lado se articula la experiencia de la Resurrección, descubriendo la divinidad de Jesús y su carácter de Hombre Escatológico. Por otro lado surge la cuestión de la ausencia del brillo de esa divinidad en el Jesús terreno, descubriendo así el carácter kenótico del Jesús histórico y su identificación con la figura del Siervo.

Pues bien: el título de Hijo fusiona ambas líneas. Da expresión, a la vez, a toda la grandeza de Jesús y a la posibilidad de que esa grandeza se exprese precisamente en el carácter no divino de la vida de Jesús, en su identidad con nosotros y con nuestra suerte.

En efecto: por un lado, el término de Hijo es la mejor expresión encontrada para subrayar que la relación de Jesús con Dios es la máxima posible. Esto no quedaba totalmente explicitado por la Palabra, que siempre, en nuestras analogías terrenas, puede ser desvinculada o desvalorizada respecto del que la dice. El Hijo se emplea por referencia, no ya a nosotros, sino a los ángeles (cf. Mc 13, 32; y sobre todo Heb 1, 6 ss). Se quiere decir con ello que la relación de Jesús con Dios es superior no sólo a todas las relaciones existentes o conocidas, sino a todas las posibles. Es tan estrecha que Jesús y su relación al Padre pertenecen necesariamente al ser mismo de Dios:

se explican a partir de Dios y no a partir del medio ambiente en que Jesús fue criado y educado.

Por otro lado, esta relación no se predica sólo del Resucitado, sino del Jesús terreno y de su vida tan poco divina. Y no porque en la vida del Jesús terreno estuviera ya, pero "escondida todavía", sino más profundamente porque estaba ya, en la forma de entrega a nosotros. Aquí hay también una diferencia importante con respecto al Logos. La Palabra, por su misma naturaleza, permanece *frente* a aquel *a* quien se dirige: éste puede escucharla o no. El Hijo, en cambio, de tal manera es "de Dios" (1 Cor 3, 23) que nos engloba a nosotros. La palabra es revelación de Dios por la línea de la llamada o la interpelación. El Hijo lo es por la línea de la comunión con Dios. Con ello, al decirse de Jesús descubre el ser de Dios como entrega, como fecundidad y prolongación de sí. La nueva humanidad será precisamente la humanidad de los hijos de Dios.

Con ello, el título de Hijo se nos presenta como un título referencial: marca, más que ningún otro, el origen (la grandeza) de Jesús. Pero se dice connotando intrínsecamente nuestra filiación. Y sin ésta no tendría sentido.

Desde el punto de vista bíblico es también el cuarto Evangelio el lugar privilegiado de este título. Los sinópticos, como ya sabemos, lo presentan sólo en cuatro ocasiones, de las que dos podrían ser palabra auténtica de Jesús[42]. En cambio, los sinópticos conocen y utilizan mucho la fórmula Hijo de Dios, que viene a representar lo oficial de su teología, puesto que sólo la pronuncian voces autorizadas: es la confesión de la fe verdadera que no se explica por la carne o la sangre, sino por una. revelación del Padre celestial (Mt 16, 16. Cf. también la confesión del centurión en Mc 15, 39). O es secreto que conocen los poderes sobrenaturales (demonios) y que Jesús quiere mantener velado, por lo que les invita a callar (Mc 1, 34; 3, 11.12). O es la manifestación que hace la voz de la nube en el Bautismo y la Transfiguración. Esta fórmula representa, para los sinópticos, la auténtica interpretación de Jesús.

Pero según la opinión de F. Hahn, que nos inclinamos a compartir[43], esta fórmula sinóptica no tiene en realidad ningún parentesco con el título de el Hijo, ni puede pensarse que éste sea una mera abreviación de aquélla. La fórmula Hijo de Dios procede

[12] Cf. más arriba, pp. 116-118.
[43] *Christologische Hohellstitel,* p. 319 ss.

de una teología mesiánica, y puede empalmar con las teología vetero testamentarias de la elección o de la realeza (Sal 2, 7). Sin duda que se trata de un mesianismo que está ya trascendido por la experiencia de la Resurrección; y tanto la respuesta de Jesús al interrogatorio de Caifas, como la versión matearía de la confesión de Pedro en Cesárea, ponen claramente de relieve esta superación. De este modo la fórmula sinóptica pasa a incluir en algunos usos, la idea de la divinidad de Jesús, y se aproxima mucho al título de el Hijo. No obstante, es una fórmula más centrada en la historia de salvación que en la ontología referencial.

Juan conserva las dos fórmulas. Pero lo que le ha interesado en la Filiación de Jesús es la expresión del ser de Jesús, tal como quizás se contenía ya en Mt 11, 25 ss: como referencia total al Padre. El Hijo expresa dos cosas aparentemente antitéticas: la total elevación de Jesús y su total sumisión al Padre. Mientras, por un lado, el Jesús de Juan afirma que el Padre y El son uno (10, 30; 38), insiste, por otro lado, en que El no hace nada por sí mismo, sino por el Padre, y que ni siquiera su doctrina es suya sino de Aquel que le envió (5, 19. 30; 7, 16). Es una antítesis paralela a la que encontramos en el apartado anterior: mientras la presencia de Jesús dejaba como definitivamente establecida la imposibilidad de que nadie vea a Dios, sin embargo bastaba con verle a El para ver al Padre. La clave de esta relación de Jesús con el Padre es el ser del Hijo como pura transmisión, pura referencia. Juan hace (y esto nos es difícil de entender) de esta relación una ontología, una afirmación sobre la esencia de Jesús. Convierte este ser relativo en la última palabra, en lo más profundo del ser de Jesús. De este modo, aunque en Juan se da una gran dosis de pensamiento especulativo, éste nunca supone una "helenización" del cristianismo en el sentido peyorativo y acusador en que suele usarse el término, pues no se convierte la esencia en una natura estática, sino que lo que se eleva a ontología es la relación misma, la salida de sí, la "ética" misma o la idea de servicio. Juan nunca habla de una naturaleza de la que brota un determinado acto o a la que sobreviene una determinada relación, sino que erige esa relación en constitutivo último de la naturaleza. En paralelismo con la célebre definición de Dios que dan los escritos de Juan: Dios es Amor, igualmente la designación de el Hijo intenta describir el ser-relativo

de Jesús: es procedencia y donación, puro ser-de-Dios y puro ser-para-los-hombres. En esa pura transmisión radica la existencia de Jesús: no tiene nada de por sí, hasta el extremo de que nunca es El solo sino "El y el Padre" (8, 16); pero todo lo tiene para el hombre porque es "la puerta" (10, 9) y del fondo de su ser brotan los ríos de la vida donde beben los hombres (7, 38). La clásica antinomia católico-protestante entre ontología y funcionalidad, ser y acto, gloria y cruz, quizás se halla superada aquí, donde la ontología es la actualidad pura.

Todo este lenguaje es difícil, y seguramente la mente humana patina en él. Pero no puede negarse, y es una coincidencia importante, que esta manera de ser se corresponde perfectamente con aquella manera de comprenderse Jesús a sí que encontramos en los sinópticos al hablar de la pretensión de Jesús: aquel "yo" que se encontraba en el paso de su Padre a los hombres[44].

Y una vez establecido esto, se ilumina otra vez la vigencia que tiene el hecho de que Juan dé un relieve teológico a la categoría de *hombre* cuando la dice de Jesús. El que existe en esa pura referencia es uno de nosotros, un elemento de este mundo y de esta historia. Cuando nos santiguamos "en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu", aquel a quien aludimos en segundo lugar no es una hipóstasis intradivina, sino que es un *hombre* de nuestra humanidad. Con la introducción del hombre en la intimidad del ser de Dios, la historia, recapitulada en El, se encuentra hecha "Hijo", y la relación entre el Hijo y el Padre que constituye al Espíritu se traslada a la relación entre la historia y el Padre que es el Espíritu como don prometido por Jesús. De esta forma, Dios entabla con el mundo la misma relación que tiene desde siempre consigo mismo. Quiere ser *quoad nos*, el mismo que es *in se*. Por ello el Hijo deja para siempre de ser la Segunda Persona y pasa a ser el mundo. Y el Espíritu deja de ser sólo la Tercera Persona para ser la vuelta del mundo a Dios en la historia. Una teología del mundo y de la historia es, a todas luces, una teología trinitaria. En esta relación perdura ahora la kénosis de Dios

[11] Cf. más arriba, pp. 65 ss. y 118 ss.

en el Jesús histórico [45]. Pero ella es la que nos descubre el ser de Jesús como Hijo: la Humanidad nueva en la humanidad vieja.

Esto confirma lo que dijimos en el apartado anterior: la revelación no es sólo interpelación, sino también donación de sí. Incluye no sólo el imperativo, sino también la promesa. La Humanidad nueva sólo podrá ser una comunión totalmente insospechada entre los hombres, porque es una comunión insospechada de éstos con Dios. Jesús es el "ser relativo" de Dios y la revelación a nosotros de ese ser de Dios.

• * *

Apéndice a la Sección Segunda. El problema de los títulos cristológicos.

La cuestión de los títulos cristológicos ha creado problemas serios a la cristología antigua que era, en este punto, de una simplicidad encantadora: los títulos cristológicos "preexistían" ya, en el Antiguo Testamento, como clichés válidos de una esperanza. Jesús se los había apropiado, tuvo conciencia de realizarlos y demostró que esa conciencia era cierta.

Cuando la crítica histórica comenzó a minar este terreno fue mirada por muchos con un pánico comprensible, que sólo contribuyó a hacer más profundos los abismos de separación y a hacer imposible la vida y el trabajo a quienes intentaban salvarlos. Ocurrió lo de siempre; lo mismo que pasa hoy vg. con el marxismo: la Iglesia espera que el marxismo *sea* cristiano por arte de magia, para entonces aceptarlo. No se da cuenta de que el marxismo sólo podrá ser cristiano cuando haya cristianos que son marxistas

El caso es que hoy debemos dar buena parte de la razón a la crítica histórica. Con gran probabilidad hay que decir que Jesús

[45] Y así el mundo vive hoy su filiación en forma parecida a como vivió Jesús la suya, y que describen estas palabras de A. MANARANCHE: "El solo es el Hijo, es decir, pura acogida de su ser y puro retorno de su ser al Padre en la Trinidad: el que recibe y se da eternamente en el Espíritu Santo, en una relación eternamente fluida y totalmente transparente, sin retención ni reticencia.

Esta relación es la que ha venido a vivir en una humanidad como la nuestra, aceptando el humillar su consentimiento filial de forma dramática: en la forma de una libertad como la nuestra y, más aún, una libertad en contexto mundial de pecado, es decir' debiendo conquistar su decisión al precio de una lucha dolorosa contra el disgusto, la tristeza..., etc." *Quel Salut,* Du Seuil, 1969, p. 76.

no se llamó, ni tuvo conciencia de ser, el Profeta escatológico, ni el hijo de David, ni el Siervo de Yahvé, ni el Señor, ni el Mesías, ni el Salvador, ni el Logos, ni el Hijo de Dios en el sentido titular de la expresión que ya conocemos por el apartado anterior. El único título que entraría en juego como autodesignación de Jesús es, como ya vimos, el de Hijo del Hombre y además, esa misteriosa denominación de el Hijo que, por su misma falta de explicitación que la vuelve enigmática (hijo ¿de quién?) no llega a constituir un verdadero título hasta luego de la Resurrección. Es casi seguro que pensamientos y frases veterotestamentarios sobre el destino de los profetas o sobre lo cantado por Is 53 ocuparan en algún momento la mente de Jesús: pues ya dijimos que el conflicto era muy evidente y que la posibilidad de una muerte violenta habría pasado por la mente de cualquiera y le habría obligado a reflexionar sobre ella. Pero esto tampoco significa una apropiación del título. Sobre todo el de Siervo de Yahvé quizás no constituye un verdadero título hasta que la comunidad lo extrae del poema para convertirlo en designación de su Señor.

Esta crisis ha vuelto a poner de relieve la peligrosidad de dictar la cristología a priori y, en concreto, de intentar deducir a priori y *por completo* la conciencia de Jesús, arrancando *sólo* del dato de su filiación divina. Pero esta crisis ha servido también para poner de relieve la insuficiencia de los diversos títulos cristológicos. La comunidad que en un primer momento, y en parte ya antes de Pascua, echara mano de ellos para expresar su fe en Jesús, constata después que la experiencia de la Resurrección desborda en realidad las posibilidades expresivas de todos aquellos títulos. Así se ve forzada a elaborar sus propios conceptos, buscando en los grandes himnos cristológicos del Nuevo Testamento, y en expresiones que ya nos son conocidas como la del *pléróma* o el Segundo Adán, etc., la superación de los antiguos títulos veterotestamentarios.

El problema es particularmente curioso por lo que toca al título de Mesías. Desde un punto de vista crítico parece más conforme a la realidad que Jesús no simplemente *careció de la conciencia* de ser el Mesías, sino más bien que *rechazó* positivamente esta designación. Que de alguna manera había de verse enfrentado con el título es más que probable dado el ambiente de la época, la existencia de otros pretendientes mesiánicos, y la inscripción de la cruz cuya historicidad nos parece fuera de duda: no pudo vivir en una inconsciencia frente al título, y todos los indicios son más bien de que lo rechazó expresamente. Este es el sentido de la tercera tentación, y ésta sería el núcleo histórico subyacente a la confesión de Cesárea y al diálogo que la sigue y que todas las fuentes han conservado unidos, pese a que sus autores aceptaban la mesianidad de Jesús. La corrección que hace Mateo de la narración más original de Marcos, no es una mera anticipación de la fe postpascual, sino que intenta reinterpretar el título que Jesús rechazara.

E intenta reinterpretarlo porque, paradójicamente, este título rechazado por Jesús es el que ha perdurado como el típicamente suyo, hasta el punto de perder su carácter titular y pasar a formar parte de su nombre propio: Jesucristo. Este fenómeno de rechazo y perduración es teológicamente significativo: indica que Jesús es, sí, el Esperado. Pero el Esperado que destruye las esperanzas. Y en esta contradicción quizás hay algo importante para el ser cristiano (que, etimológicamente hablando, significa ser mesiánico).

La destrucción del mesianismo no acontece meramente por la renuncia a los aspectos esplendorosos y triunfalistas de éste, sino que esa renuncia es expresión de algo más hondo: al hombre que vive en la espera del Mesías se le niega esa esperanza y en lugar de ella se le pon« el mundo en las manos. El Mesías evoca siempre un abandono: el hombre mágico en cuyas manos se descargan todas las responsabilidades y de quien se recibirán todas las soluciones y las tierras que manan leche y miel, a cambio de aquello que precisamente nos hace hombres: la forja del propio destino y del propio futuro en medio del dolor, la lucha, la angustia de la oscuridad y a veces del fracaso. Es muy importante el cobrar conciencia de que precisamente ése es el camino expresamente rechazado por Dios en su revelación al horrbre. Que, frente a nosotros, no cuenta Dios con más fuerza qu¿ la del amor que interpela, que amando ayuda, compartiendo anima y enseña, y que salva haciendo al hombre artífice de su propia salud. En el segundo volumen de su *Cristología*, C. Duquoc ha luchado con finura contra aquellas concepciones mesiánicas.

Y una vez establecida esta destrucción del mesianismo es cuando tiene pleno sentido el intentar redescubrir que por algo ha pasado este título a ser el nombre propio de Jesús, y que cristiano no significa más que mesiánico, como acabamos de decir. La identidad entre cristianismo y mesianismo implica otra vez un rechazo de la categoría de la religión como vehículo de la Revelación, en cuanto la religión suponga una aceptación en nombre de Dios de los órdenes dados. El Dios de Jesús no 'ligio esa categoría para darse a conocer, sjno la del mesianismo. No se manifestó a través del camino de las explicaciones metafísicas, sino a través del camino de la esperanza. Y el encuentro con El no discurre tanto por la *theória* o contemplación platónica (por importante que ésta pueda ser humanamente) cuanto por la obediencia y la fidelidad de Cristo a su camino.